Materialien aus der Bildungsforschung Nr. 22

Siegfried Reuss

DIE VERWIRKLICHUNG DER VERNUNFT
HEGELS EMANZIPATORISCH-AFFIRMATIVE BILDUNGSTHEORIE

Max-Planck-Institut für Bildungsforschung
Berlin 1982

82/2470+5

Materialien aus der Bildungsforschung

In dieser Reihe veröffentlicht das Max-Planck-Institut für Bildungsforschung Arbeitsmaterialien (Diskussionsgrundlagen und Dokumentation), die nicht den Charakter abgeschlossener Forschungsberichte tragen, aber dem jeweils interessierten Fachpublikum zugänglich gemacht werden sollen.

Bestellungen werden erbeten an die Verwaltung des Instituts, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33, bei gleichzeitiger Überweisung von DM 52,– (einschließlich 6,5 % Mehrwertsteuer) auf das Konto Nr. 0910005885 der Sparkasse der Stadt Berlin West.

Nachdruck, auch auszugsweise, ist nur mit der Zustimmung des Instituts gestattet.

Vorwort

Die Studie von Siegfried Reuss zu Hegels Bildungstheorie ist nicht im Institut für Bildungsforschung entstanden. Ihre Veröffentlichung in einer Institutsreihe bedarf also der Rechtfertigung. Sie mag äußerlich darin gesehen werden, daß der Verfasser zur Zeit am Institut tätig ist und daß ein Mitglied des Instituts die Arbeit in ihrer Entstehung gefördert hat. Diese äußeren Gründe würden freilich nicht ausreichen, wenn nicht ein thematischer Bezug zu den Forschungen des Instituts bestünde. Dieser Bezug besteht nicht nur in der allgemeinen Form, daß auch in einem empirisch arbeitenden Forschungsinstitut die philosophische Reflexion auf die Grundlagen der eigenen Fragestellungen immer wieder notwendig ist. Im Institut gibt es darüber hinaus Arbeitsgruppen, die ein spezifisches Interesse an der Erweiterung ihrer Diskussion in moralphilosophischer und bildungstheoretischer Richtung haben, denen also jene Kompetenzen besonders wichtig sind, die diese Untersuchung dokumentiert. Eine schnelle und unaufwendige Veröffentlichung bietet sich als eine Möglichkeit an, diese Diskussion über das Institut hinaus zu tragen.

Der bildungstheoretische Sinn der Beschäftigung mit Hegel und seiner Auseinandersetzung mit Rousseau wird dem Leser schnell deutlich werden. Die Geschichte der Pädagogik seither ist unter anderem gekennzeichnet durch das immer erneute Aufbranden von mindestens implizit auf Rousseau sich stützenden Reformbewegungen, und noch die gegenwärtige Kritik an der institutionellen Verfassung des Erziehungs- und Bildungswesens, am "heimlichen Lehrplan", an der Autoritätsrolle des Lehrers und Erziehers, die Auseinandersetzung um die Möglichkeit, Bildungsprozesse an die individuellen Voraussetzungen, Bedürfnisse und Interessen des Heranwachsenden anzuschließen, der Streit darum, was sittliche Erziehung, was Emanzipation durch Bildung heute heißen können, trägt die Spuren jener philosophisch-politischen

Debatte an sich, die Hegel mit Rousseau, mit Kant und Fichte geführt hat.
Man muß das wohl als Hinweis darauf verstehen, daß die historische Konstellation, in der sie stattfand, bis in unsere Gegenwart nachwirkt. Diese Konstellation ist für Hegel wesentlich durch vier Momente bestimmt: nämlich erstens durch die französische Revolution, in der der Anspruch, alle Institutionen hätten sich vor der Vernunft zu legitimieren, soziale Realität wird, die aber zweitens zugleich belegt, daß die einseitige Behauptung des absoluten Rechts der Subjektivität notwendig in den Terror umschlägt. Sie ist drittens bestimmt durch die Konsolidierung einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die Reste des Naturzustandes - mit Hobbes als rücksichtsloser Kampf der Privatinteressen gegeneinander verstanden - in ein System der Interessen und Bedürfnisse eingebunden werden, das seinen Halt in berufsständischen Korporationen findet. Diese Gesellschaft schließlich wird von einem Staat überformt, der - zumindest in der preußischen Aufbruchsphase - mit dem Anspruch identifiziert war, den mit der Revolution aufgebrochenen Freiheitsgedanken nicht einfach zu negieren, sondern ihn in die Bahnen eines konstitutionellen politischen Systems zu leiten. Die Aktualität der bildungstheoretischen Überlegungen Hegels kann man also wohl so verstehen, daß auch wir noch teilhaben an einer Epoche der Geschichte der Freiheitsidee, in der sich mit dem Begriff der Bildung unauflöslich das Postulat der Autonomie verband, und daß wir zugleich immer noch vor Hegels Problem stehen, eine ausschließlich aufs Individuum bezogene, subjektivistische pädagogische Auslegung dieses Postulats zu überwinden.

Damit soll nicht die Möglichkeit eines unmittelbaren Rückgriffs auf konkrete Lösungsvorschläge Hegels angedeutet werden. Im Gegenteil: je konkreter seine Vorschläge - etwa zur Reform des Bildungswesens, zum Bildungsauftrag und Lehrplan des Gymnasiums -, um so überholter erscheinen sie uns heute. Überhaupt eignet sich Hegels Bildungstheorie nicht dazu, isolierte aktuelle Standpunkte mit traditionsbewährten Argumenten zu stärken. Die Beschäftigung mit

ihr kann vielmehr primär dazu helfen, sich jenseits des schnellen Wechsels pädagogischer Modeströmungen systematisch der Problemstellungen der Bildungstheorie in ihrem ganzen Umfang zu vergewissern. Diese notwendige Anstrengung des Begriffs anzuleiten, ist eine wesentliche Zielsetzung der Untersuchung von Siegfried Reuss.

Diese Untersuchung ist systematisch nicht nur in dem Sinne, daß sie die innere Logik des Zusammenhangs zwischen politischer und sittlicher Bildung und wissenschaftsorientiertem Schulunterricht herausarbeitet bzw. daß sie die im engeren Sinne pädagogischen Schriften Hegels auf dem Hintergrund des philosophischen Werks, d.h. insbesondere der Logik und der Rechtsphilosophie in ihrem systematischen Gehalt erschließt, sondern insbesondere darin, daß sie sich auf die Hegelsche Konstruktion der Wirklichkeit als ein Ganzes einläßt, von der her die logische Gestalt von Bildung als 'Erhebung zum "an und für sich Allgemeinen" des Denkens oder, was als dessen praktischer Modus dasselbe ist, als Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit"' erst erkennbar wird (S. 18 f.). Reuss setzt sich damit explizit von zwei komplementär reduktionistischen bildungstheoretischen Interpretationen Hegels ab, deren eine "an der einfachen, trivialen Einsicht" festhält, "daß die Pädagogik Hegels in den Gymnasialreden zu suchen sei" (S. 584), deren andere von Diltheys "Destruktion der am Absoluten festgemachten Geistesmetaphysik" ausgeht (S. 23) und vom Standpunkt der geisteswissenschaftlichen Pädagogik vorweg entscheidet, was an Hegels Werk noch lebendig sei.

Reuss setzt dieser Position das hermeneutische Prinzip entgegen, Hegels Philosophie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen: dieser methodischen Maxime entsprechend bleibt in der Interpretation ständig gegenwärtig, daß Hegel auf dem Boden des nachrevolutionären bürgerlich-konstitutionellen Staates philosophiert, in dessen Institutionen - prinzipiell wenigstens - die Vernunft sich objektiviert. Hegels Formulierung des Freiheitsproblems - von zentraler Bedeutung

für seine Bildungstheorie ebenso wie für seine Staatsphilosophie -, seine Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie Fichtes und Kants, seine Kritik der Geschichtskonstruktion, Staatslehre und Pädagogik Rousseaus, seine Entwicklung der Dialektik des Gewissens werden, wie der Autor eindringlich herausarbeitet, in ihrem historischen Gehalt erst auf dem Hintergrund der Erfahrung der französischen Revolution ganz erkennbar. Hegel aus seiner Zeit heraus zu verstehen, heißt für den Autor schließlich, die Fragestellungen explizit zu vergegenwärtigen, die Hegel aus der philosophischen Tradition aufnimmt und kritisch verarbeitet. Das führt zu teilweise umfangreichen, in die Anmerkungen verlagerten Exkursen - so über Fichtes Ich-Philosophie, über Kants Unterscheidung zwischen "hypothetischen" und "kategorischen" Imperativen und über einige grundlegende Bestimmungen seiner "Kritik der reinen Vernunft", den eleatischen Seinsbegriff und seine Widerlegung durch Plato, Aristoteles' Entwurf einer syllogistisch aufgebauten Wissenschaft -, um nur einige hier zu nennen - Exkurse, die dem Leser die Art, in der Hegel die philosophische Tradition aufnimmt, damit aber zugleich seine eigene Intention erst voll erschließen. Dieses Vorgehen zwingt keineswegs zum Verzicht darauf, aktuelle Fragestellungen der bildungstheoretischen Diskussion an Hegels Werk heranzutragen. Der Autor tut dies, wie schon der Untertitel ankündigt, durchgehend.

Die Darstellung hat, trotz ihres philosophisch-systematischen Anspruchs nicht die Form der Vorstellung von Hegels Bildungstheorie als eines geschlossenen Systems. Sie nähert sich dieser Systematik vielmehr von verschiedenen Ausgangspunkten an, legt gewissermaßen Schnitte, die den logischen Zusammenhang des Ganzen jeweils aus je neuen Perspektiven hervortreten lassen. Eine solche, in der Tat grundlegende Perspektive ergibt sich aus der Frage nach der logischen Struktur des Bildungsprozesses als Erhebung zum Allgemeinen des Denkens nach seiner theoretischen wie nach seiner praktischen Seite. Sie wird anhand von

Hegels Auseinandersetzung mit den "Entzweiungen" der Reflexionsphilosophie der Aufklärung entwickelt, die er in seiner im Rückgriff auf Plato entfalteten ontologischen Wahrheitslehre überwindet, in der die Trennung von Subjekt und Objekt, "empirischer" und "rationeller" Erkenntnisweise, von Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wahrheit auf dem absoluten Standpunkt spekulativer Vernunft aufgehoben wird und das Denken die Wirklichkeit in durchdringender Allgemeinheit bestimmt bzw., was dasselbe nach der praktischen Seite ist, subjektive und substantielle Freiheit vermittelt sind.

Nur unterhalb dieser Ebene läßt sich die Problemstellung sittlicher Bildung analytisch als eigener Zugang zu Hegels Bildungstheorie formulieren. Reuss arbeitet hier Hegels Rückgriff auf die aristotelische Tradition der Ethik heraus, d.h. die Forderung, daß sittliches Handeln eingebunden sein müsse in die vernünftige Zweckbestimmung sittlicher Institutionen, in ihnen habitualisiert werden müsse - freilich ohne daß damit das "Recht des subjektiven Willens" geleugnet wird. Demgegenüber wird in der Entwicklung der "Dialektik des Gewissens" die konstitutive Zweideutigkeit des moralischen Standpunkts verdeutlicht, für den sittliche Entscheidungen nur aus dem autonomen individuellen Gewissen zu rechtfertigen sind, und dem eben damit der gänzliche Verlust sittlicher Objektivität, der Umschlag ins "Böse" droht. In der Einbindung in die Institutionen der postrevolutionären bürgerlichen Gesellschaft und des konstitutionellen Rechtsstaates (in der "Phänomenologie des Geistes" in der Figur der "Dialektik der Anerkennung" entfaltet) erweist sich sittliche Bildung zugleich als politische. Schließlich gewinnt Hegel von hierher einen spezifischen Zugang zur Bestimmung der Rolle der Schule als Institution im Prozeß sittlicher Bildung - als einer Institution nämlich, in der Bildung des sittlichen Urteils, Vermittlung "vernünftiger Einsichten" aufbauen kann auf der gewissermaßen reflexionslosen Eingewöhnung in auf Dauer gestellte institutionelle Regelungen.

Eine weitere Perspektive auf Hegels emanzipatorisch-affirmative Bildungstheorie gewinnt Reuss in der Interpretation des konkreten individuellen Bildungsganges, der aus unmittelbarer Naturbestimmtheit über den Gehorsam im Wollen wie im Denken, über das Einlassen auf die Sache, die ihren Wert an sich hat, zur Selbstbestimmung des Denkens in der Anerkennung des objektiv Vernünftigen führt - ein Weg aus der Erfahrung der Liebe und fraglosen Anerkennung des Kindes in der Familie in die befreiende Zucht und Regelhaftigkeit von Schulleben und Unterricht. Diese können zwar auf den Ernst und "Kampf" des Lebens nur eingeschränkt vorbereiten; doch immerhin leistet das altsprachliche Gymnasium den entscheidenden Beitrag zur Bildung der künftigen "Staatsdiener", jenes Standes also, der das Interesse des Rechtsstaats als das wahrhaft allgemeine Interesse ganz zu seinem eigenen macht, in dem damit in elitärer Gestalt das Citoyen-Ideal der französischen Revolution aufgehoben ist.

Hegel entwickelt seine im engeren Sinne pädagogischen und entwicklungspsychologischen Überlegungen fast durchweg in ausdrücklichem oder mindestens implizitem Bezug auf Rousseau und die von ihm bestimmte Pädagogik der Aufklärung. (So in seiner Bewertung der ursprünglichen Naturbestimmtheit des Kindes, der Entwicklung seiner Denkfähigkeit, der Bedeutung der Identifikation mit dem Erwachsenen, in der das Allgemeine, das vom Kind als solches noch nicht begriffen werden kann, ihm doch in der besonderen Gestalt faßbar wird; so in der Wendung gegen die "spielerische" Pädagogik und in dem Hinweis auf das "immanente Moment" aller Erziehung, das - als der Wunsch "anders", "groß" werden zu wollen - das Kind zur aktiven Mitarbeit an seinem Bildungsweg treibt.) Es ist deshalb folgerichtig, wenn der Pädagogik und Politik Rousseaus samt ihren geschichtsphilosophischen Voraussetzungen ein eigener Hauptteil der Untersuchung gewidmet wird, in dem die interpretierende Darstellung zwar implizit schon auf die Rousseaukritik Hegels ausgerichtet ist, ohne daß jedoch darauf verzichtet wird, den systema-

tischen Zusammenhang der Vorstellungen Rousseaus plastisch und genau herauszuarbeiten. Dieser Teil schließt mit einer Würdigung des "contrat social", in dem für Hegel das positive Recht der Revolution - die Setzung des freien Gedankens und Willens gegenüber den überholten, vor dem Denken nicht mehr zu rechtfertigenden Institutionen - ebenso gedanklich vorweggenommen ist wie ihr Umschlagen in die terroristische Gewalt des "abstrakt Allgemeinen", und der damit zu einem entscheidenden Ausgangspunkt für Hegels eigene Staats- und Gesellschaftstheorie geworden ist. Der Interpretation dieses Zusammenhangs ist das folgende Kapitel über "Hegels Rechtfertigung gesellschaftlicher Abhängigkeit und Ungleichheit" direkt gewidmet, das damit von Hegels Rechtsphilosophie und Gesellschaftslehre her eine weitere Perspektive auf seine Bildungstheorie in staatspädagogischer Absicht erschließt.

Dem gewählten Untersuchungsverfahren, ausgehend vom Autonomieprinzip, auf das Bildung im emphatischen Sinne verpflichtet ist, von unterschiedlichen Fragestellungen her die Logik der Bildungstheorie zu rekonstruieren und ihre systematische Fundierung im Ganzen der Hegelschen Philosophie zunehmend reichhaltiger zu bestimmen, entspricht die Architektonik der Darstellung. In der umfangreichen Einleitung werden, gewissermaßen in einem ersten Durchgang durch das Ganze, die Thematik und der bildungstheoretische Gehalt der Grundthese der Arbeit entfaltet, "die Widerherstellung zerrissener Vernunfttotalität bilde ... die Grundlage der Hegelschen Bildungskonzeption" (S. 24). Damit wird zugleich die philosophische Grundlage für das Verständnis der "logisch-spekulativen Implikationen" von Hegels Schul- und Bildungstheorie geschaffen, bei der der erste Hauptteil der Untersuchung in der Interpretation der Gymnasialreden ansetzt.

Der zweite Hauptteil, "Bildung durch Denken und sophistisches Raisonnement", verdeutlicht erneut die Bedeutung Platos für Hegels Logik und Bildungstheorie, und zwar konzentriert auf die für dialektisches Denken konstitutive

"Unterscheidung zwischen der 'Besonderheit des Meinens' und der begrifflichen Allgemeinheit wirklichen Wissens" (S. 284). In ihr liegt nicht nur der Kern der Widerlegung der Sophisten durch Plato; Hegel selbst hat vielmehr das Bewußtsein, Platos Kampf mit den Sophisten noch einmal aufnehmen zu müssen, weil Bildung und Aufklärung seiner Zeit über den Standpunkt der Sophisten in dieser Hinsicht noch nicht hinausgelangt seien (S. 287).

Dem Durchgang durch Rousseaus Geschichtsphilosophie, Anthropologie, Pädagogik und Staatslehre folgt dann im abschließenden vierten Teil die vertiefte und erweiterte Interpretation von Hegels Staats- und Gesellschaftslehre und von daher ein erneutes Eindringen in Problemstellungen von Hegels Bildungstheorie.

Hegel hat das pädagogische Denken des 19. Jahrhunderts zunächst stark aber doch nicht nachhaltig beeinflußt. Seine Bedeutung für die Philosophie und Soziologie des 20. Jahrhunderts hat in der Pädagogik nur vereinzelte Entsprechung gefunden - am weitestgehenden noch bei Theodor Litt. Vielleicht kann die Untersuchung von S. Reuss helfen, eine Entwicklung zu korrigieren, die Hegel zunehmend an den Rand der Traditionen bildungstheoretischer Bemühungen gedrängt hat. Sie zeigt überzeugend, daß wir Grund haben, ihn nicht als überholten Klassiker zu den Akten zu legen.

Peter Martin Roeder

Inhalt

		Seite
Einleitung		5
I	Die Einheit von wissenschaftsorientierter und sittlicher Bildung	82
1.	Hegels Stellungnahme zur Reform des Bildungswesens und ihre logisch-spekulativen Implikationen	82
1.1	Das Einteilungsprinzip der Wissenschaftsorientiertheit	83
1.2	Die vollständige Ausdifferenzierung "heterogener Zwecke"	93
1.3	Befreiung vom sinnlichen Element - Erhebung zum reinen Denken	104
1.4	Empirische und rationelle Erkenntnisweise	115
1.5	Platons Vorbildlichkeit	129
1.6	Spekulativer Diskurs: der "höhere Standpunkt der Bildung"	144
1.7	Der "Stempel des Selbstgedachten"	175
2.	Das Lernen als "Studieren"	182
3.	Die "Pflanzschule für Staatsdiener"	194
4.	Verändern und Bewahren	203
5.	Griechische Antike als zentraler Bildungsinhalt	208
5.1	Das Prinzip der "Entfremdung"	212
5.2	Hegels Kritik an formaler Kräftebildung	217
5.3	"Grammatisches Studium" und Logik	220
6.	Sittliche Bildung	245
6.1	Sittliche Substantialität und vernünftige Einsicht	245
6.2	Die Schule als spezifischer "sittlicher Zustand" und die Notwendigkeit "sittlicher Reflexion"	253
7.	Die "zweifache Existenz" des Educandus	266
II	"Bildung durch Denken" und sophistisches Räsonnement	279
III	Die Überwindung der Rousseauschen Alternative einer Erziehung zum Menschen oder zum Bürger auf dem Boden des konstitutionellen Staates	298
	Vorbemerkungen	298

Teil A

		Seite
1.	Selbstsein und Selbstentfremdung des Menschen bei J. J. Rousseau	306
1.1	Der "natürliche Mensch" und die sein Leben im ganzen bestimmende Seinsweise der "Selbstliebe" (amour de soi)	307
1.2	Die Verkehrung der "Selbstliebe" in die "Eigenliebe" (amour propre)	313
2.	Rousseaus Theorie einer "natürlichen Erziehung"	319
2.1	Die "negative Erziehung" Emils als "physischem Wesen"	324
2.2	Die Erziehung Emils als "moralischem Wesen"	334
2.3	Das pädagogische Verhältnis zwischen Emil und seinem Erzieher	352
3.	Der doppelte Weg aus der Entfremdung	363
4.	Der "Gesellschaftsvertrag"	371

Teil B

1.	Hegels Rechtfertigung gesellschaftlicher Abhängigkeit und Ungleichheit	385
1.1	Exkurs: die Dialektik der Anerkennung	406
1.2	Die Dialektik der Herr-Knechtbeziehung	410
2.	Sittlich-politische Bildung im Rahmen ständischer Mediatisierung	413
2.1	Die Überwindung rein autonomer Setzung im Rückgang auf die substantielle Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen"	432
3.	Die Einheit von "subjektiver" und "substantieller Freiheit"	449
4.	Erziehung im Spannungsfeld von Zucht und Liebe	461
5.	Das immanente Moment aller Erziehung	473
6.	Erziehung im Spannungsfeld von "erster" und "zweiter Natur"	480
7.	Die im Denken verbürgte Freiheit des Menschen als geistig-sittliches Subjekt	498

Seite

8. Das Prinzip des "Nützlichen" und das "Objektive in seiner Freiheit" 517
9. Die Notwendigkeit einübender Habitualisierung 523

Anmerkungen 526

Literaturverzeichnis 657

Einleitung

Bildung im emphatischen Sinne ist auf das Autonomieprinzip und, was damit impliziert ist, auf die "Verwirklichung der Vernunft" verpflichtet. - Hegel entfaltet die Bildungsproblematik im Spannungsfeld der Emanzipations- und Etablierungsphase autonomer bürgerlicher Subjektivität, indem er, die "Entzweiungen" der "Reflexionsphilosophie", d. i. die Trennung von Subjekt und Objekt, theoretischer und praktischer Vernunft, Sein und Sollen usf., im Horizont wiederhergestellter Vernunfttotalität überwindend, mit der Vollendung des Autonomieprinzips zugleich dessen Dialektik im ganzen zum Austrag bringt. - Er interpretiert "Bildung" auf theoretischer wie praktischer Ebene von der Erhebung zum "Allgemeinen", zum"Denken" her. Diese Erhebung muß zwar als - im "spekulativen" Sinne - von Grund auf wissenschaftsorientierter Prozeß verstanden werden, geschieht aber, da sie in den Institutionen des konstitutionellen Rechtsstaates ihr praktisch-sittliches Korrelat und ihre affirmative Voraussetzung besitzt, zugleich in staatspädagogischer Absicht. Auch der Staat, - als der Inbegriff und Garant aller rechtlich-sittlichen Institutionen, - muß vor dem "Denken", d. i. vor kritischer Vernunft, sich ausweisen können. Vor welcher Instanz aber weist das "Denken" sich selbst aus, wenn nicht primär der Gedanke vor der Realität, sondern vielmehr die Realität vor dem Gedanken bestehen und sich ausweisen können muß? Kritische Vernunft erhebt den Anspruch, das unbedingt maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip zu sein, die Macht des faktisch Bestehenden und Geltenden von Grund auf in Frage stellend. Von der Freiheit des Denkens kann nur dann die Rede sein, wenn eine doppelte Voraussetzung erfüllt ist: zum ei-

nen muß die Tabuisierung aller Reflexionsschranken aufgehoben und dem "Positiven seine Macht genommen" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.1, § 19, Zus.3, S. 71) sein, zum andern aber muß das "Denken", sofern es nicht in seiner kritischen Funktion sich erschöpfen, sondern, ohne seinerseits vernunftspositivistischer Korrumpierung zu verfallen, zugleich die "Versöhnung mit der Wirklichkeit" (s. Hegel,G.W.F. Ph.d.R., S. 35) [1]ermöglichen soll, auf dem Wege methodischer Selbstreflexion und Rechenschaftsgabe kritisch sich selbst "zum Gegenstand des Denkens machen" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 17, S. 63). Die kritische Selbstreflexion des Denkens artikuliert sich notwendigerweise als wirklichkeitstheoretische, die das, "was in Wahrheit ist", auf den ihm angemessenen"Begriff" zu bringen hat. Jede Gedankenbestimmung, die das Denken, sich radikal auf sich stellend, in kritischer Selbstprüfung zu seinem Gegenstande macht, steht deshalb "an sich" immer schon unter dem Anspruch, die Einheit von "Denken" und "Sein", "Vernunft" und "Wirklichkeit" zum Ausdruck zu bringen, und zwar im Sinne absoluter Reflexionsidentität oder Vermitteltheit. - Die "Rechtfertigung des Denkens" (s. a.a.O., § 19, Zus. 3, S. 72), die angesichts seines ungeheuren Anspruchs, das eine, unbedingt maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip zu sein, zu Recht verlangt wird, ist Sache der "Wissenschaft der Logik", d. i. des spekulativen Diskurses. - Wie die Freiheit des Denkens, um in Wahrheit sich zur Geltung bringen zu können, einen Staat voraussetzt, der auf Recht und Freiheit gegründet ist, so ist umgekehrt das Bedürfnis,

> "die Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wissenschaft des blos formellen Denkens zu erfassen, ... veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit"
> (s.a.a.O., § 19, Zus. 3, S. 71).

Soll das, "was in Wahrheit ist", nicht inhaltlich unbestimmt bleiben oder, indem es zu etwas Uneinholbarem wird, in dialektischer Verkehrung kritischer Vernunft von neuem in den Bereich eines vernunfttranszendenten "Glaubens" entgleiten,[2] so darf die Funktion der Vernunft nicht darin sich erschöpfen, daß sie das jeweils Bestehende radikal in Frage stellt. Vielmehr muß das "Denken", das in substantieller Selbstbestimmtheit sich "seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt" (s. a.a.O., § 17, S. 63), und zwar im Sinne der logisch-begrifflichen Rekonstruktion einer in sich durch Vernunft bestimmten Wirklichkeit, im aufgehobenen Anderssein "begriffener Wirklichkeit" zugleich affirmativ sich bei sich wissen können. Der Mensch kann der Aufgabe des "Denkens", der schwersten und verantwortungsvollsten, vor die er als freies, geistiges Subjekt sich gestellt sieht, nur gerecht werden, wenn es ihm gelingt, das radikal kritische und affirmative Moment des "Denkens" gleichermaßen zur Geltung zu bringen, denn:

> "Durch das Denken" ist "dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen galten, sind untergraben worden und der alte Glaube wurde in vielen Gemüthern umgestürzt.... So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Dadurch wurde man aufmerksam auf diese Macht des Denkens, fing an seine Ansprüche näher zu untersuchen und wollte gefunden haben, daß es sich zu viel anmaaße und nicht zu leisten vermöge, was es unternommen. ... Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über seine Resultate verlangt und die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung ist es, welche in der neuern Zeit zum großen Theil das Interesse der Philosophie ausgemacht hat"
>
> (a.a.O., § 19, Zus. 3, S. 71 f.).

Hegel kann das konstitutive Apriori europäischer Metaphysik, die Einheit von Denken und Sein, in absoluter Reflexionsidentität von neuem zur Geltung bringen, weil er an dem Anspruch emanzipatorischer Subjektivität, die Vernunft zu verwirklichen, nicht nur festhält, sondern ihn auf dem Boden des konstitutionellen Rechtsstaates in affirmativer Gestalt erst einlösen zu können glaubt.
Im Element des "Denkens",das sich selbst zum Gegenstand hat, wird das Erkenntnisinteresse mit dem Interesse an Selbstbestimmung identisch (vgl. a.a.O., § 24, Zus. 2, S. 87). - Die Freiheit des Denkens schließt zwar die "subjektive Freiheit", auf Grund eigener, innerer "Einsicht" und "Überzeugung" zu etwas Stellung nehmen und handeln zu können, notwendig mit ein, darf aber, wenn kritische Vernunft ihren Anspruch, das unbedingt maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip zu sein, nicht verlieren soll, nicht von "substantieller Freiheit" getrennt werden.Hegel versteht darunter die durch "vernünftige Einsicht"vermittelbare Identifikation mit dem "an und für sich" verbindlichen Geltungsanspruch der leitenden Norm- und Orientierungssysteme, denn: die gegenseitige "Anerkennung" freier, geistiger Subjekte setzt die Möglichkeit einer substantiellen Identifikation mit "geistigen Einheiten", die dem Einzelnen zugleich erlauben, in seiner Nichtidentität sich festzuhalten, voraus. - Der "freie Wille" ist nur der praktische Modus des "Denkens". Auf dem Boden des konstitutionellen Staates, in dem die Vernunft, - prinzipiell jedenfalls, - "sich objektiv" geworden ist, schließen praktische und theoretische Vernunft zu konkreter Einheit sich zusammen. Das "Denken" will in den objektiven Bestimmungen der Realität nichts unaufhebbar "Anderes", das seinen Anspruch, die Wirklichkeit "logisch" durch-

dringen zu können, endgültig in seine "Schranken" weisen würde, sondern vielmehr ausschließlich sich selbst, d. i. die Momente seiner Selbstbestimmung, wiedererkennen. Es will, indem es auf dem Wege "absoluter Negativität" alles irrational "Andere", "Negative", das der Möglichkeit logisch-begrifflicher Rekonstruktion entzogen bliebe, in seine freie, unendliche Beziehung auf sich zurücknimmt, nur eines zur Geltung bringen: seine vollständige Bestimmtheit an und für sich (vgl. Fichte, J.G., GWL, S. 167).

> "Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Daseyn, als Trieb sich Daseyn zu geben"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 4, Zus., S. 51).

> "Der an und für sich seyende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist"
>
> (a.a.O., § 22, S. 73 f.).

Die Möglichkeit einer durch "vernünftige Einsicht" vermittelten "Versöhnung mit der Wirklichkeit" setzt voraus, daß diese im Horizont der "Zeit" als eine bestimmte Einheit von Sein und Sollen begriffen werden kann, - wohlgemerkt als bestimmte, nicht als eine totale in dem Sinne, daß an die Stelle einer bestimmten Entsprechung von Sein und Sollen deren abstrakte, jede Differenz endgültig einebnende Identität treten würde [3]. Hegel wäre gründlich mißverstanden, würde sein Anspruch, in dem, "was ist", das, was "sein soll", wiederzuerkennen, als die endgültige Festschreibung einer bestimmten Gestalt geschichtlicher Wirklichkeit interpretiert.

Der höchste Gedanke des spekulativen Diskurses und das bewegende Prinzip, das auf dem Wege "absoluter Negativität" ihn von Anfang an in Gang hält, ist die "absolute Idee". Im Rückgang auf sie wird erst "gesetzt", was mit dem Anspruch des "Denkens", als das eine, unbedingt maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip in vollständiger Bestimmtheit an und für sich selbst sich zur Geltung zu bringen, "an sich" immer schon vorausgesetzt ist: die Einheit von "theoretischer" und "praktischer Vernunft", "Sein"und "Sollen", "Begriff" und "Realität". - Am Primat der "praktischen Vernunft" (vgl. Fichte, J.G., Sys.d.S., S. 214) festhaltend, entwickelt Hegel "die Einheit der theoretischen und praktischen Idee" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 235, S. 445) nicht auf der Ebene rein theoretischer "Intelligenz", sondern, indem er sie als die "Wahrheit des Guten" (s. Ebda.) begreift, auf der Ebene des "Willens". Die Wirklichkeit "soll" dem "Guten" oder, in Fichtes Formulierung, dem "Endzweck des Sittengesetzes" (s. Fichte, J.G., Sys.d.S., S. 205) unbedingt entsprechen. Solange jedoch das Herstellen dieser Entsprechung als eine Leistung subjektiver Vernunft und Tätigkeit verstanden wird, die das, was "sein soll", erst in die Wirklichkeit hineinzutragen hat, reduziert sich die Realität auf eine in sich unwahre, die,obwohl im Grunde nichtig, zugleich als "Schranke" des "Sollens" unüberwindbar ist. Denn: wie könnte die "Wahrheit des Guten", d. i. die unbedingte Entsprechung von Sein und Sollen, unter den Bedingungen kontingenter Faktizität, die der Handlungsmacht "subjektiver Vernunft" grundsätzlich entzogen bleibt, jemals sich realisieren? Bricht sich der Wille an der Eigengesetzlichkeit irrationaler Faktizität, die selbstbestimmte Vernunft grundsätzlich außer sich

hat, so reduziert sich das Dasein des sittlichen Subjekts im Widerspruch zu dem absoluten Anspruch, unter dem es steht, auf ein unaufhebbar endliches. Die Schranke des Sollens oder, was damit identisch ist, die "Endlichkeit des Willens" (s. Hegel, G.W.F., Sys. d.Ph. 1, § 234, Zus., S. 445) kann nur überwunden werden, wenn die Wirklichkeit als in sich durch Vernunft bestimmte, in der das Gute immer schon in bestimmter Weise Gestalt angenommen hat, begriffen werden kann. Anders ausgedrückt: die Endlichkeit des Willens kann nur zusammen mit der des Erkennens überwunden werden:

> "die Intelligenz (bleibt nicht länger, wie im subjektiven Idealismus Fichtes, von einem "Nicht-Ich" bestimmt und abhängig, sondern, S. R.) faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dieß ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens"
>
> (Ebda.).

Nicht nur bei Kant, auch bei Fichte bleibt das Erkennen vom Bewußtsein eines Anderen, das selbstbestimmte Vernunft außer sich hat, d. i. von einem "Gegebenen", abhängig, kann also nicht von den Fesseln der "Anschauung" (vgl. Fichte, J.G., GWL, S. 146) [4] sich frei machen, um im Sinne der Bestimmtheit des Denkens an und für sich bloße "Erfahrung" auf eine Fremderkenntnis hin zu überschreiten, die mit der Selbsterkenntnis der Vernunft substantiell vermittelt wäre. - Auch wenn die objektive Realität, die in der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes auf einen durchgängigen, gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen für das Bewußtsein sich reduziert, als eine Leistung der gesetzgebenden Spontaneität des Subjekts verstanden wird, so ist diese Spontaneität doch eine grundsätzlich restringierte. [5] "Theoretische Intelligenz" bleibt

von einem "Gegebenen" abhängig oder sieht sich unmittelbar von einem "Nicht-Ich" bestimmt (vgl. a.a.O., S. 47 f.; S. 167). - Die "Endlichkeit des Erkennens" beruht auf"der Voraussetzung einer vorgefundenen Welt" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 226, Zus., S. 436), die, - solange sie unter dem Zugriff empirisch-"analytischer Methode" (s. a.a.O., § 227, S. 436) auf die "mannichfaltigen Thatsachen der äußern Natur oder des Bewußtseyns" (s. Ebda.) [6] sich reduziert, - noch nicht im Sinne des"Setzens" (s. a.a.O., § 224, S. 434) ihrer "an sich seyenden Identität" (s. Ebda.) mit selbstbestimmter Vernunft begriffen werden kann. Die

> "Endlichkeit des Willens", wie sie in "der kantschen und ... fichteschen Philosophie"
> (s. a.a.O., § 234, Zus., S. 44)

zum Ausdruck kommt, steht mit der "Endlichkeit des Erkennens" in konstitutivem Korrelationszusammenhang.

Hegel interpretiert den Standpunkt des "Sollens" vom subjektiven Idealismus Fichtes her, der die Endlichkeit theoretischer wie praktischer Vernunft gerade dadurch fixiert, daß er deren Aufhebung zum "absoluten Postulat" praktischer Vernunft erhebt (vgl. Fichte, J. G., GWL, S. 65).

> "Unendlich ist ... das Ich, inwiefern seine Tätigkeit in sich selbst zurückgeht"
> (s. a.a.O., S. 174), endlich,
> "insofern seine Tätigkeit objektiv ist"
> (s. a.a.O., S. 175),

d. i. am "Nicht-Ich" auf seine "Schranke" stößt, wodurch die Wider- und Gegenstandserfahrung objektiver Realität in ihrer irrationalen Faktizität überhaupt erst sich konstituiert (vgl. a.a.O., S. 174 f.). Da bereits im "zweiten Grundsatz" der Wis-

senschaftslehre die Entgegensetzung eines Nicht-Ich als absoluter Akt (vgl. a.a.O., S. 24) interpretiert wurde, bleibt die Endlichkeit menschlicher Vernunft ein für allemal fixiert [7]. Idealer Anspruch und faktisches Dasein des Ichs treten auseinander. Die absolute Forderung:

> "es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein"
>
> (a.a.O., S. 65),

verwandelt sich in eine perennierende. Die im Interesse der freien, unendlichen Selbstbeziehung der Vernunft notwendige "Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich" (s. a.a.O., S. 178) muß, solange die Aufgabe, diese Übereinstimmung herzustellen, die Sache subjektiver Vernunft und Tätigkeit bleibt, auf ein Ziel sich reduzieren, das in verzweifelter Anstrengung zwar er-"strebt", aber niemals wirklich erreicht werden kann:

> "Im Begriff des Strebens ... liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben"
>
> (a.a.O., S. 188).

Die

> "reine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben; und zwar ... ein unendliches Streben"
>
> (s. a.a.O., S. 179). [8]

Solange unbegriffen bleibt, daß sittliches Handeln die Wirklichkeit des "Guten", und zwar im Sinne einer bestimmten, nicht einer totalen Einheit von Sein und Sollen, immer schon zur Voraussetzung hat, kann die Endlichkeit menschlicher Vernunft nicht überwunden werden, kann affirmative Freiheit sich nicht realisieren. Geschichtliche Wirklichkeit muß, solange sie dem Ich in der Eigengesetzlichkeit irrationaler Faktizität gegenübertritt, zum begrifflich nicht rekonstruierbaren, unableitbaren "Faktum"des "Anstoßes" werden (vgl. a.a.O., S. 132 f., S. 147, S. 168), an dem das "Stre-

ben" in "schlechter Unendlichkeit" [9]immer wieder von neuem sich entzündet. -
Fichte hat zwar im "ersten Grundsatz" seiner Wissenschaftslehre grundsätzlich zum Deduktionsprinzip des "spekulativen Begriffs", nämlich zur "in sich zurückgehenden Tätigkeit" (s. a.a.O., S. 174) absoluter Subjektivität, d. i. zur "Identität des Subjekts und Objekts" (s. a.a.O., S. 18), sich erhoben, [10]kann aber den postulatorischen Anspruch praktischer Vernunft, in"Übereinstimmung mit dem reinen Ich" (s. a.a.O.,S. 178) in freier, unendlicher Beziehung auf sich die "Totalität der Realität" (s. a.a.O., S. 59) zu sein, in Wahrheit nicht einlösen. Nicht nur für das "intelligente Ich" bleibt die Abhängigkeit vom "Nicht-Ich", d. i. von der anstößigen Eigengesetzlichkeit irrationaler Faktizität, konstitutiv, sondern auch auf dem Boden "praktischer Vernunft" kann das "Bewußtseyn eines Andern" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 625) nicht in das "Selbstbewußtseyn" (s. Ebda.) absoluter Subjektivität, die in "begriffener Wirklichkeit" affirmativ sich bei sich weiß, zurückgenommen werden. Praktische Vernunft bleibt in den Formen des abstrakten Postulierens und Entwerfens einer "idealen Welt" befangen, - einer

> "Welt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre"
>
> (s. Fichte, J.G., GWL, S. 186).

Zwar"schwebt die Idee einer ... zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unsers Wesens enthalten"

(s. a.a.O., S. 187),

diese"Idee" bleibt aber, über das jeweils Erreichte und Erreichbare hinaus zum immer höher anzusetzenden "Ideal" erhoben, von ihrer möglichen Verwirklichung grundsätzlich getrennt. Praktische Selbstgesetzgebung entspringt der absoluten Spontaneität des Ichs

und hat dessen "absolutes Sein" (s. a.a.O., S. 78) zum Ziel, bleibt aber zugleich an die unaufhebbare Eigengesetzlichkeit irrationaler Faktizität gefesselt: "das Letzte ist nur ein Sollen, Bestreben, Sehnen" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 625). Das "Streben" bleibt "ins Unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts" (s. Fichte, J.G., GWL, S. 179).

Die Endlichkeit "subjektiver Vernunft" manifestiert sich in einer doppelten "Widersprüchlichkeit: [11] zum einen in den "widersprechenden Bestimmungen der objectiven Welt" (s. Hegel, G. W. F., Sys.d.Ph. 1, § 234, S. 444), zum andern in der Zweckbestimmung beziehungsweise "Verwirklichung des Guten" (s. Ebda.) selbst: das "Wollen" geht, solange es in "moralisch" autonomer Subjektivität befangen bleibt, zwar einerseits von der subjektiven "Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objekts" (s. a.a.O., § 233, S. 443 f.) aus, sieht aber zugleich sich gezwungen,

> "als Endliches ... den Zweck des Guten als nur subjective Idee und die Selbstständigkeit des Objects"
>
> (s. a.a.O., § 233, S. 44)

vorauszusetzen. Dies hat zur Konsequenz,

> "daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objectiven Welt der Zweck des Guten eben so ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher (im Sinne des absoluten Legitimations- und Realitätsprinzips, S. R.) und zugleich als nur möglicher (im Sinne des absoluten Horizonts der möglichen Entwürfe einer "idealen Welt", S. R.) gesetzt ist. Dieser Widerspruch stellt sich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixirt ist"
>
> (a.a.O., § 234, S. 444).

Um"die an sich seyende Identität beider Seiten" (s. Ebda.), - nämlich der "Subjectivität des Zweckes" (s. Ebda.) und der von ihm beanspruchten "Objectivität" im Vollzug der absoluten Selbstvermittlung der Vernunft, die allein mit sich selbst sich zusammen-"schließen" will, - auch wirklich "setzen" zu können, bedarf es der

> "Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens ..., daß das Object das an ihm Substantielle und Wahre sey"
>
> (s. Ebda.).

(Der Rückgriff auf antike Philosophie, der in dieser Bestimmung des "theoretischen Verhaltens" zum Ausdruck kommt, kann im Rahmen dieser Einleitung noch nicht berücksichtigt werden). - Die für die "Endlichkeit des Willens" konstitutive "Widersprüchlichkeit" kann nur aufgehoben werden, wenn die "Uebereinstimmung von Seyn und Sollen" (s. a.a. O., § 234, Zus., S. 445) sich wiederherstellt und das "praktische Verhalten" gegenüber der Welt das "theoretische", d. i. das "vernünftige Erkennen", als notwendiges Moment in sich aufnimmt. Der "Endzweck der Welt" (s. Ebda.), das "Gute", reduziert sich nicht auf einen subjektiven Zweck, dessen Realisierung durch rein subjektive Tätigkeit zu vermitteln wäre, sondern "vollbringt" (s. Ebda.) sich vielmehr im objektiven Gang der Geschichte selbst und hat, da nur das Vernünftige auf Dauer sich durchsetzen und Bestand haben kann, in bestimmter Weise auch immer schon sich "vollbracht" (s.Ebda.).

> "Die Versöhnung besteht darin, daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. ... Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seyende Begriff und die Welt ist so (im Gegensatz zum abstrakten Postulat einer "moralischen

> Weltordnung", S.R.) selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt eben so vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt"
>
> (Ebda.).

Die Möglichkeit sittlichen Handelns setzt die "Wahrheit des Guten",d. i. eine bestimmte Einheit von Sein und Sollen, immer schon voraus. Soll diese Einheit jedoch nicht in eine "erstarrte und prozeßlose" (s. Ebda.) sich verkehren, so darf sie keine totale in dem Sinne sein, daß mit der notwendigen Differenz in der Entsprechung zugleich das bewegende Moment "bestimmter Negation", durch das eine fortschreitende Selbsterkenntnis sich verwirklichender Vernunft in Gang gehalten wird, ein für allemal eliminiert würde:

> "Diese Uebereinstimmung von Seyn und Sollen ist indeß nicht eine erstarrte und proceßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht ... der Unterschied, daß während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten statt findet"
>
> (Ebda.).

Das "Fortschreiten", von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist, bezieht sich auf die fortschreitende Selbstexplikation der Bestimmungen der "Vernunft" und, was in korrelativem Zusammenhang damit steht, der geschichtlichen "Wirklichkeit" selbst und im ganzen. Spekulative Philosophie, die nicht in eine blosse Festschreibung des bisher Erreichten sich verwandeln soll, geht, indem sie den Raum für eine neue, höhere Synthesis von Sein und Sollen, Begriff und Realität, Vernunft und Wirklichkeit offenhält, über die Grenzen ihrer "Zeit", in deren Horizont sie das, "was ist", zu erfassen hat (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 35), zwar prinzipiell hinaus, bleibt in ihrer Reichweite aber trotzdem auf die Möglichkeit einer begrifflichen Rekonstruktion und Sicherung schon vorhandener

Vernunft beschränkt. Hegel geht es lediglich darum, daß das einmal erreichte Reflexionsniveau nicht wieder unterschritten wird [12]. Sein spekulatives Denken, das nicht den Anspruch erhebt, von sich aus neue, substantielle Bestimmungen der Vernunft oder, was damit identisch ist, des "wahrhaft Wirklichen" setzen zu können, bricht dem Gedanken des "Fortschreitens" die Spitze ab, indem es, anstatt den nächsten Schritt im Gang des Geistes und der Geschichte vorwegzunehmen, lediglich die unverlierbaren Momente im fortschreitenden Selbstvermittlungszusammenhang der Vernunft zu "er-innern" sucht. Diese Erinnerung kann aber weder in historisierender Weise der Vergangenheit noch der Gegenwart in ihrer faktischen Genesis gelten. Was sie zu vergegenwärtigen vermag, ist vielmehr ausschließlich die Wahrheit des sich in sich vertiefenden Geistes in seiner "ewigen", unverlierbaren "Gegenwärtigkeit" selbst:

> "die Philosophie, als sich mit dem Wahren beschäftigend, hat es mit ewig Gegenwärtigem zu thun. Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d. h. er ist nicht vorbei und ist noch nicht, sondern ist wesentlich itzt"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 120).

Hegels emanzipatorisch-affirmativer Bildungsbegriff wird in staatspädagogischer Absicht entwickelt. Als integrierendes Moment in eine institutionelle Ordnung hineingenommen, die - prinzipiell jedenfalls, - in sich durch Vernunft bestimmt ist, kommt "Bildung" mit der Erhebung zum "an und für sich Allgemeinen" des "Denkens" oder, was als dessen praktischer Modus dasselbe ist,mit der Vermittlung von "subjektiver" und

"substantieller Freiheit"ins Ziel. Diese These entscheidet ebenso über den Gang und die Richtung wie über den möglichen Ertrag der vorliegenden Arbeit. - In ständiger Auseinandersetzung mit der Interpretation, die Hegels Bildungstheorie in der 1955 erschienenen Dissertation Nicolins erfährt, soll einleitend versucht werden, den "logischen" Konstruktionszusammenhang der zentralen Implikationen dieser These und damit deren erschließende Kraft selbst sichtbar zu machen.

Nicolins Interpretation weiß sich in ihrem Ausgangspunkt wie in ihrer Zielsetzung von der "modernen geisteswissenschaftlichen Pädagogik" (Nicolin, Fr., 1955, S. 16) ihrer Zeit her bestimmt. Die Standortgebundenheit dieser Interpretation kommt bereits im Titel zum Ausdruck:

> "Grundlinien einer geisteswissenschaftlichen Pädagogik bei G. W. F. Hegel."

Sie wird in der "Einführung" noch einmal herausgestellt:

> "Sub specie der modernen geisteswissenschaftlichen <u>Pädagogik</u> soll die Hegelsche Philosophie des Geistes betrachtet werden, in der Absicht, die in ihr selbst beschlossenen Grundlinien einer pädagogischen Theorie freizulegen"
>
> (Ebda.).

Auch wenn die Reflexion der Standortgebundenheit des Interpreten als integrierendes Moment seiner hermeneutischen Wahrheit anerkannt wird und man zu dem Zugeständnis bereit ist, diese Reflexion bewahre Nicolin davor,daß

> "Hegel Gedanken untergschoben werden, die er noch gar nicht gedacht hat"
>
> (Ebda.),

so bleibt es doch ein problematisches Unterfangen, an Hegel Fragestellungen heranzutragen, die unmittelbar durch die von "<u>Spranger</u>, <u>Kerschensteiner</u>, <u>Litt</u> u. a." (s. a.a.O., S. 12) repräsentierte "geisteswissenschaft-

liche Pädagogik" bestimmt sind, um so mehr, wenn unterstellt wird, diese sei in kritischer Rezeption Hegels grundsätzlich über Hegel hinausgegangen:

> "seine (nämlich Hegels, S.R.) Lehre soll ... nicht umgedeutet oder fortgebildet werden. Wohl aber fragen wir von einem fortgeschrittenen Punkte der geschichtlichen Bewegung des Geistes aus, die, von Hegel stark befruchtet, über ihn selbst hinausgeführt hat"
>
> (a.a.O., S. 16).

Vom fortgeschrittenen Standpunkt dieser

> "geschichtlichen Bewegung des Geistes aus"

soll es möglich sein,

> "Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie sorgsam voneinander abzuheben"
>
> (Ebda.).

Nicolin nimmt damit eine programmatische Forderung B. Croces auf.

Inwieweit an Hegel Interpretationsgesichtspunkte von seiten der "geisteswissenschaftlichen Pädagogik" herangetragen werden können, ohne ihn "umzudeuten", ihn zu verkürzen oder unter dem bei Hegel erreichten Reflexionsniveau zurückzubleiben, dies läßt sinnvoll sich nur entscheiden, wenn vorgängig, wie M. Riedel grundsätzlich und zu Recht gefordert hat, der Interpret sich an Fragen verwiesen sieht,

> "die Hegel von seinen Vorgängern und unter den Voraussetzungen des eigenen Zeit- und Problembewußtseins gestellt worden sind"
>
> (Riedel, M., 1969, S. 9).

Der Verfasser geht mit M. Riedel

> "im Gegensatz zu der gegenwärtig herrschenden Ansicht"

davon aus,

> "daß es noch immer eine hermeneutische Tugend ist, einen Autor so zu verstehen, wie er sich selber verstanden hat"
>
> (Ebda.).

Im Horizont dieses hermeneutischen Standpunkts, für den die Trennung von "Lebendigem und Totem" in Hegels Philosophie keine mögliche Problemstellung sein kann, erweist sich zweierlei als unmittelbar problematisch: einmal Nicolins Verzicht auf eine Einführung in Hegels Philosophie:

"Wir setzen Hegels Werk überall voraus"
(s. Nicolin, Fr., 1955, S. 21),

zum andern die mit diesem Verzicht implizierte Beschränkung

"auf das Feld der Erziehungs- und Bildungstheorie"
(s. a.a.O., S. 16).

Nicolin interpretiert Hegels "reife" Philosophie des Geistes im Anschluß an Th. Litt als

"Bildungstheorie, welche Hegels Philosophie des Geistes nicht sowohl als ein Teil in sich schließt, als vielmehr als Ganzes ist"
(Litt, Th., 1925, S. 60).

Diese These nimmt Nicolin zum Ausgangspunkt seiner Interpretation:

"Von dieser Erkenntnis gehen wir aus"
(s. Nicolin, Fr., 1955, S. 15).

Seine Dissertation kann als der Versuch verstanden werden, Litts These durch ihre Explikation und Durchführung zu erhärten. - Nicolin expliziert Litts These, indem er "Bildung" als das "Hineinbilden" des "subjektiven" in den "objektiven Geist" (s. a.a.O., S. 79 - 119), dieses "Hineinbilden" aber als den

"Weg von der Besonderheit zur Allgemeinheit (- wie das insbesondere Th. Litt deutlich gemacht hat)"
(a.a.O., S. 59)

interpretiert.

Der Erfolg der Explikation hängt dabei Nicolins methodischer Vorentscheidung zufolge davon ab, daß "Lebendiges und Totes" in Hegels "Theorie des Gei-

stes" streng voneinander geschieden werden:

> "Es bedarf ... der Scheidung und Aussonderung. Bildlich gesprochen: die logisch-metaphysische Schale muß zerbrochen werden, damit der Kern, die an der Wirklichkeit sich bewährende Theorie des Geistes, sichtbar wird. Erst von der so sich darbietenden Geistestheorie kann wirklich gesagt werden, daß sie als Ganzes eine Bildungslehre sei"
>
> (a.a.O., S. 15 f.).

Mit dieser methodischen Vorentscheidung hat Nicolin den Zugang zur unverkürzten Problematik des Bildungsziels von vornherein sich versperrt. - Hegels "Theorie des Geistes" steht auf dem Boden ihrer Zeit. Sie hat deshalb nicht, befreit von ihrer "logisch-metaphysischen Schale", an einem von außen an sie herangetragenen, unreflektiert bleibenden Vorverständnis sich zu "bewähren", das sich die Entscheidung darüber vorbehält, was diese Theorie als ein "schlechthin "geschautes" Stück Wirklichkeit" (s. a.a.O., S. 81) des "Geistes" zu erfassen vermochte, - umso weniger, als weder der geschichtliche Ort, noch die Struktur dieser "Wirklichkeit" bei Nicolin genau auszumachen sind. Für den Interpreten stellt sich vielmehr primär die Aufgabe, die von Hegel geforderte "Anstrengung des Begriffs" auf sich zu nehmen, um den geschichtlichen Wirklichkeitsgehalt nicht jenseits der "Realisierung" des "Begriffs", sondern in der "logischen" Konstruktion selbst herauszuarbeiten, eingedenk der spekulativen Grunderfahrung:

> "Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisirt, desorganisirt ebenso die Wirklichkeit"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 541, S. 418).

Hegels "reife" "Philosophie des Geistes", auf die Nicolins Interpretation vor allem sich bezieht, ist in expliziter Form als der dritte und abschließende Teil

des "Systems der Philosophie" entwickelt worden. Dieser gliedert sich in die "Abteilungen" des "subjektiven", "objektiven" und "absoluten Geistes", eine Aufstufung, die bei Nicolin, - der Diltheys Destruktion der am "Absoluten" festgemachten Geistesmetaphysik als abgehobenes Resultat aufnimmt, - von vornherein auf die beiden ersten "Stufen" sich reduziert. In implizitem Rekurs auf Diltheys Destruktion nimmt Nicolin die Formen und Gehalte des "absoluten" in die des "objektiven Geistes" mit hinein [13]. Die Fragwürdigkeit dieser methodischen Reduktion besteht jedoch nicht in der bloßen Verkürzung des dreigliedrigen Stufenbaus der "Philosophie des Geistes", sondern, im Anschluß an die von Dilthey initiierte geistesgeschichtliche Bewegung, in der generellen Abstraktion von Hegels "logisch-metaphysischer" Konstruktion. Diese generelle Abstraktion kann auch die Struktur der beiden ersten "Stufen" nicht unberührt lassen. - (Die genaue Definition und Abgrenzung der drei "Stufen" braucht hier nicht entwickelt zu werden).
Von Nicolins reduktionistischem Interpretationsansatz her ist weder eine adäquate Explikation der Littschen These möglich, noch kann Hegels Bildungskonzeption als eine emanzipatorisch-affirmative in adäquater Weise erfaßt, d. i. auf ihren Begriff gebracht werden. - Nicolin verkennt auf Grund seines reduktionistischen Ansatzes zweierlei: zum einen, daß in Hegels "logisch-metaphysischer" Konstruktion die für die Entfaltung des Bildungsbegriffs konstitutive Problematik autonomer bürgerlicher Subjektivität zum Austrag kommt, zum andern, daß gerade die metaphysisch "neutrale" Ausweitung des Begriffs des "objektiven Geistes" eine problematische Verkürzung darstellt. - Diese Ausweitung berücksichtigt nämlich nicht die Manifestation des "Absoluten" in der "Zeit", d. i. in der spezifischen Geschichtlichkeit wie-

derhergestellter Vernunfttotalität auf dem Boden des "objektiven Geistes" selbst. - Die Wiederherstellung zerrissener Vernunfttotalität bildet aber die Grundlage der Hegelschen Bildungskonzeption. Nur in dem Maße, wie sie begriffen und entwickelt wird, kann die Zielsetzung und von dieser her die Struktur emanzipatorisch-affirmativer Bildung in adäquater Form auf den Begriff gebracht werden.

Wird Litts These beim Wort genommen, so scheint sie zu unterstellen, daß alles, was Hegel im Kontext der "Philosophie des Geistes" an entscheidenden Inhalten "spekulativ" entwickelt, - d. i. als gleichermaßen notwendige wie aufzuhebende Momente der sich entfaltenden Selbstbestimmung geistiger Subjektivität auf den "Begriff" bringt, - entweder in seiner ganzen inhaltlichen Fülle unmittelbar bildungstheoretische Relevanz besitzt oder aber, im Rahmen bildungstheoretischer Fragestellungen interpretiert, zumindest in die pädagogische Dimension sich einbringen und übersetzen läßt. Die Absurdität einer derartigen Alternative erweist sich jedoch schon bei einer ersten, oberflächlichen Lektüre der "Philosophie des Geistes". - (Hegels breit angelegte Auseinandersetzung mit der Psychologie der Romantik, die als "zweiter Teil der Anthropologie" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, Erste Abt. A, b.) entfaltet wird, kann z. B. zweifellos nicht auf die Ebene bildungstheoretischer Problemstellung übertragen werden).
Nicolin beschränkt sich deshalb, was den materialen Aspekt betrifft, im wesentlichen auch darauf, die über den gesamten Text der "Philosophie des Geistes" hin verstreuten, explizit pädagogischen Anmerkungen Hegels aufzunehmen, um diese unter bestimmten Gesichtspunkten, über deren Relevanz die "geisteswissenschaftliche Pädagogik" seiner Zeit entscheidet, in einen in sich stim-

migen Interpretationszusammenhang einzuordnen.

Über Litts These scheint von Anfang an das Urteil gesprochen, wenn Hegel selbst in kritischer Abgrenzung gegenüber einer möglichen bildungstheoretisch-pädagogischen Problemstellung betont:

> "Von dem hier (nämlich in der "Philosophie des Geistes", S. R.) betrachteten Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich nur auf die einzelnen Subjecte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde"
>
> (a.a.O., § 387, S. 47).

Ebenso scheint mit dieser Abgrenzung von vorneherein der Versuch zurückgewiesen, die logisch-systematische Entwicklungsform des in seinem "Begriffe", d. i. in der "Substanz" seiner "Freiheit", sich realisierenden Geistes in einen Fundierungs- und Sinnzusammenhang mit der Struktur des Bildungsprozesses der "einzelnen Subjekte" bringen zu wollen. - Hegel fährt aber, was den oben angeführten Passus betrifft, paradoxerweise damit fort, daß er "Bildung und Erziehung" als metaphorische Kennzeichnung gerade für den "nach seinem Begriffe" sich realisierenden Geist in Anspruch nimmt.

> "In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist"
>
> (Ebda.).

Wird der "nach seinem Begriffe" sich hervorbringende Geist als "sich bildend und erziehend" gekennzeichnet, so stellt dies, wie Nicolin zu Recht hervorhebt, "keine beliebig gewählte Metapher" (Nicolin, Fr., 1955, S. 37) dar. Inkonsequenterweise abstrahiert Nicolin jedoch davon, daß diese Kennzeichnung ausdrücklich

auf den "Begriff" bezogen ist. Deren Berechtigung, - die genau in dem Maße, wie sie über einen rein metaphorischen Vergleich hinausgeht, auch die Berechtigung der Littschen These beinhalten muß, - kann deshalb nur aufgewiesen werden, wenn sie im Rückgang auf Hegels eigene Problemstellung konsequent vom "Begriff" her interpretiert wird. Dieser methodische Imperativ bedarf der Generalisierung: für eine Interpretation der Hegelschen Bildungstheorie, die nicht von vorneherein den Zugang zur Problematik des Bildungsziels sich verstellen will,

> "erübrigt sich ... der Rückgriff auf die an sich <u>unerläßliche logische</u> Erörterung der Begriffe"
> (a.a.O., S. 22)

prinzipiell nicht. Dabei geht es keineswegs nur in formallogischem Sinne um begriffsanalytische Distinktionen, die der präzisierenden Abgrenzung bestimmter Begriffe dienen, sondern um die von Hegel geforderte "Anstrengung des (spekulativen, S. R.) Begriffs" selbst.

Was der Geist "seinem Begriff nach" ist, definiert sich durch die "absolute Negativität" freier Selbstbeziehung: der Geist kann nur an dem, was er nicht ist, nämlich am "Anderen" "unmittelbarer Naturbestimmtheit", seiner selbst bewußt werden; zugleich muß er aber, soll er seiner selbst mächtig werden, in "uneingeschränkter Allgemeinheit" über das unmittelbar Andere "übergreifen", so daß er, indem er es zu einem Moment sich entfaltender Selbstbestimmtheit herabsetzt, auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung in Wahrheit mit nichts Anderem als allein mit sich selbst sich "zusammenschließt".

Die Befreiung aus "unmittelbarer Naturbestimmtheit" macht die Erhebung zur Stufe des "objektiven Geistes" notwendig, d. i. zu Institutionen des "Rechts" und der "Sittlichkeit", die nicht, wie dies im "empirischen

Naturrecht" [14] versucht worden ist, von "unmittelbaren Naturbestimmungen" abgeleitet oder auf sie begründet werden können. Das "Rechtssystem" als das

> "Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 4, S. 50),

stellt vielmehr den eigenständigen Boden dar, auf dem das freie, geistige Subjekt, das die "Verwirklichung" seines "Begriffs" reflektiert, "sich objektiv" geworden ist. - Die Idee der auf das allgemeine, formal gleiche Recht gegründeten Freiheit wird zum bestimmenden Gedanken einer Epoche, indem das bürgerliche Subjekt einerseits als sich freisetzendes Individuum, andererseits aber, mit dem Menschen in seiner Allgemeinheit sich identifizierend, als autonomes Vernunftsubjekt seiner selbst bewußt wird.

Freie, geistige Subjektivität kann, wenn sie "mit sich übereinstimmen soll", im Grunde von nichts substantiell "Anderem" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 382, Zus., S. 31) abhängen, abgeleitet oder bestimmt sein. Der Prozeß substantieller Selbstvermittlung kann deshalb nicht unmittelbar mit der Erhebung auf die "Stufe" des "objektiven Geistes" einsetzen, sondern muß vielmehr vorgängig als ein Prozeß der "Befreiung" aus "unmittelbarer Naturbestimmtheit" (s. a. a.O., § 390) sich entfalten, in der "an sich" autonome, vernunftgeleitete Subjektivität auf der "Stufe" des "subjektiven Geistes" noch befangen ist.

Zunächst muß, um die Problemkomplexität zu reduzieren, die bildungstheoretische Relevanz des Negationsmoments hervorgehoben werden. - Nicolin versucht zu Recht, seine Explikation von dem die Bewegung geistiger Subjek-

tivität überhaupt erst in Gang setzenden Moment der "Negativität" her zu entwickeln. Er nimmt aber, auf Grund seiner abstrakt anthropologischen Fragestellung die darin auf den Begriff gebrachte, geschichtliche Problematik verkennend, die bildungstheoretische Relevanz des Negationsmoments einseitig in den Verlauf des Bildungswegs zurück. Es wird sich zeigen, daß die Bedeutung, die "absolute Negativität" gerade auch für die Bestimmung des Bildungsziels in seiner spezifischen Geschichtlichkeit besitzt, erst von Hegels Auseinandersetzung mit Fichte her sich erschließt.
Dem programmatischen Selbstverständnis Hegels zufolge ist "Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt" (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 35).
Diese konstitutive Zeitbezogenheit schließt paradoxerweise auch die an die Epoche des autonomen bürgerlichen Subjekts nicht gebundene, "unmittelbare Naturbestimmtheit" geistiger Subjektivität mit ein, wie sie in der "Philosophie des Geistes" im Abschnitt "A. die Anthropologie" skizzenhaft umrissen wird.
Was zeitbezogen bleibt, ist das leitende Entwicklungsprinzip dialektischer Wissenschaftskonstruktion, d. i. die sich entfaltende Selbstbestimmtheit geistiger Subjektivität. - Hegel weist in diesem Kontext zunächst einmal darauf hin, daß "Naturbestimmtheiten", - z. B. "Rassenzugehörigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 393), "Lebensalter" (s. a.a.O., § 396) und "Geschlechtsverhältnis" (s. a.a.O., § 397), "Temperament" (s. a.a. O., § 395), spezifische "Anlagen" und "Talente" (s. Ebda.) und die "natürliche Grundlage" des "Charakters" (s. Ebda.), - in ihrer psychophysischen Ausprägung mehr oder weniger tief in das Sein geistiger Subjektivität hineinreichen. - Nach Hegels Auffassung kann zwar, unter welchem Aspekt auch immer, "unmittelbare Naturbestimmtheit" grundsätzlich nicht in reine Geschichtlich-

lichkeit aufgelöst, wohl aber muß diese "anthropologische"Schicht im Horizont dialektischer Wissenschaftskonstruktion zu einem "aufgehobenen" Moment sich entfaltender Selbstbestimmtheit herabgesetzt werden. Die "Wahrheit" "unmittelbarer Naturbestimmtheit" besteht darin, daß sie auf die von daher nicht begründbare, eigenständige Sphäre der Freiheit geistig-sittlicher Subjektivität beziehungsweise auf die Selbstbestimmtheit und "objektive Allgemeinheit" sich verwirklichender Vernunft hin überschritten wird.

Es findet sich in diesem Kontext eine pädagogische Anmerkung, die gerade auf Grund der rigorosen Entschiedenheit, mit der das individualisierende Prinzip rousseauistischer Pädagogik zurückgewiesen wird, kennzeichnend und aufschlußreich ist:

> "Man darf ... die Eigenthümlichkeit der Menschen (in ihrer Naturbestimmtheit, S.R.) nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, in's Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer, Allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dieß Umgestalten der Seele - nur Dieß heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigenthümliches, daher Zufälliges hervor"
>
> (a.a.O., § 395, Zus., S. 88).

"An sich" freie, geistige Subjektivität kann sich nicht immer schon in "Übereinstimmung mit sich" befinden, nämlich mit sich als selbstbestimmter.

Was ie "an sich" ist, ist sie ihrer "unmittelbaren Realität" nach gerade nicht; sie hat sich deshalb, unmittelbar im "Widerspruch" mit sich befangen, auf dem Wege der Selbstvermittlung allererst dazu zu machen:

> "die Form der Unmittelbarkeit ..., welche seine (des Geistes, S.R.) Realität zunächst hat, ist eine ihm widersprechende"
>
> (a.a.O., § 385, S. 40).

> "Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere ... aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er <u>als</u> Geist hervor"
>
> (Ebda.).

> "Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes"
>
> (a.a.O., § 382, Zus., S. 31).

Im Horizont der sich entfaltenden Selbstbestimmtheit geistig-sittlicher Subjektivität, die in dem, worauf sie sich bezieht, vernunftgeleitet "bei sich sein" will, erweist sich "unmittelbare Naturbestimmtheit" als das "Andere", "Negative", das es "aufzuheben" gilt. An diesem Punkt läßt sich, - gestützt auf die gerade in diesem Kontext anzutreffende Häufung pädagogischer Anmerkungen, - durchaus eine strukturelle Beziehung zwischen dem "nach seinem Begriffe" sich "bildenden" und "erziehenden" Geist überhaupt und dem Bildungsprozeß des Einzelnen herstellen.

Der Bildungsprozeß des einzelnen Menschen, der als geistig-sittliches Subjekt die "Freiheit" des "Sichaufsichselbstbeziehens" (s. Ebda.), unmittelbar zu seiner "Substanz" (s. Ebda.), d. i. zu seiner inneren Bestimmung, hat, ist gerade deshalb noch in der heteronom durch "natürliche Unmittelbarkeit" bestimmten Partikularität seiner "Triebe" und "Neigungen" befangen; diese haben in naturbestimmter "Eigentümlichkeit" gleichermaßen ihren Ursprung wie ihr

Ziel. - Der Bildungsprozeß der "einzelnen Subjekte" ist, - wenn auch nicht in der systematischen Abfolge aller Zwischenschritte, - in strukturanaloger Weise durch die Bewegung des "nach seinem Begriffe" sich "bildenden" Geistes vorgezeichnet. Weil diese Bewegung einheitlich im ganzen durch die "absolute Negativität des Begriffes" (s. a.a.O., § 382, S. 30) oder, was dasselbe bedeutet, durch die "absolute Negativität" der "Freiheit" (s. Ebda.) bestimmt ist, muß die "Bildung" des "Geistes" wesentlich als "Umbildung", die "Arbeit" der "Umbildung" aber als

> "das Sichfreimachen des Geistes von allen, seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseyns" begriffen werden: "eine Befreiung, welche dadurch zu Stande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden"
>
> (a.a.O., § 382, Zus., S. 32).

Was der Geist "substantiell" ist, ist er nicht unmittelbar, sondern nur auf dem Wege eines als "Befreiung" gekennzeichneten Bildungs- beziehungsweise Selbstvermittlungsprozesses. - In ihrer "unmittelbaren Realität" (s. a.a.O., § 385, Zus., S. 39) ist "an sich" freie, geistige Subjektivität durch den die "Negativität" ihrer "Umbildung" erst in Gang setzenden Widerspruch bestimmt, die "Natürlichkeit, die Ungeistigkeit" (s. Ebda.) zu sein. - Hegel kann in diesem Kontext, ohne eine Zäsur zu setzen, von der Konstruktion des "nach seinem Begriffe" sich "bildenden" Geistes zur Entwicklung des Kindes übergehen und umgekehrt:

> "Aus diesem Grunde ist das Kind noch in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach, geistiger Mensch. Diese erste Realität des Begriffs des Geistes muß demnach, eben weil sie noch eine abstracte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehörende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet"
>
> (a.a.O., § 385, Zus., S. 39 f.)

werden.

Nicolins Explikation könnte nur gelingen, wenn sie konsequent von der in der "Realisierung" des "Begriffs" sich reflektierenden Vollendung des Autonomieprinzips her entwickelt würde. - Litts These hat ihre Berechtigung darin, daß der in seiner "Freiheit" sich"hervorbringende" Geist auf dem Wege seiner Erhebung zum vernünftig"Allgemeinen" des "Denkens" durch die "Negativität" der "Arbeit", d. i. durch die notwendige "Umbildung" der mit seinem "Begriffe" noch nicht übereinstimmenden "Realität", bestimmt ist, - der "subjektiven" wie der "objektiven". Nur insofern kann der in "seinem Begriffe" sich realisierende Geist per analogiam als "sich bildend und erziehend" gekennzeichnet werden, denn: in der auf dem Wege "absoluter Negativität" sich vollziehenden Bildungsbewegung des Geistes überhaupt ist der als die "Zucht" und "Arbeit" des "Umgestaltens der Seele" (s. a.a.O., § 395, Zus., S. 88) interpretierte Bildungsprozeß des Einzelnen vorstrukturiert. - Der logisch-systematische Gang des "nach seinem Begriffe" sich "bildenden" Geistes wie der Bildungsprozeß des einzelnen Menschen, - nämlich in seinem "an sich" freien Selbstsein als bürgerliches Vernunftsubjekt, - vollzieht sich als die Erhebung vom "subjektiven" zur "Stufe" des "objektiven Geistes"[15]. - (Diese Feststellung bedarf allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, der Spezifizierung und erfährt damit eine entscheidende Einschränkung. Diese muß gegenüber Nicolin geltend gemacht werden, wenn er "Bildung" in undifferenzierter Allgemeinheit vom "subjektiven" beziehungsweise "objektiven Geist" überhaupt oder, in abstrakt anthropologischer Fragestellung, unmittelbar vom "Menschen" her zu interpretieren versucht). Weil der "subjektive Geist" als

"der von der Natur herkommende Geist"

noch

"in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht" also

"unfrei, oder - was dasselbe - nur <u>an sich</u> frei ist"

(a.a.O., § 385, S. 40 f.),

in dieser Hinsicht aber eine strukturelle Analogie zur Entwicklung des Kindes sich herstellen läßt, besteht der grundlegende Schritt emanzipatorischer "Bildung" darin, die "Befreiung" "an sich" autonomer, geistiger Subjektivität aus ihrer noch heteronom durch "natürliche Unmittelbarkeit" bestimmten Partikularität zu realisieren. Erst dieser Schritt kann die Voraussetzung für eine mögliche Erhebung zur "Stufe" des "objektiven Geistes" schaffen, auf der

"die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem zum Daseyn"

(a.a.O., § 385, Zus., S. 41)

kommt.

Nicolin ist zwar der Freiheitsidee, die Hegels Theorie des "objektiven Geistes" zur Entfaltung bringt und die zugleich als das leitende Entwicklungsprinzip der "Philosophie des Geistes" im ganzen verstanden werden muß, in keiner Weise gerecht geworden, hat aber die Notwendigkeit des ersten, "befreienden" Schritts durchaus erkannt und in dem Kapitel "Erziehung als Negation des Natürlichen" (s. Nicolin, Fr., 1955, S. 45 - 79) in differenzierter Form auch nachvollzogen. Nicht berücksichtigt wird jedoch, daß das "Negationsmoment", wenn es adäquat verstanden werden soll, konsequent von der in der "Realisierung" des "Begriffs" sich erschließenden Substanz der"Freiheit" her interpretiert werden muß. Im Gegensatz zur Interpretation Nicolins muß deshalb die Geschichtlichkeit, die in der logischen Form selbst sich reflektiert, manifest gemacht werden. - Nicolin gelingt es zwar, in Abgrenzung gegenüber "naturalistischen" Vorstellungen, die den Bildungsprozeß in

Analogie zu einem organisch-harmonischen Wachstumsvorgang zu verstehen suchen, die Negativität der Bildung in gewisser Weise richtig herauszuarbeiten, indem er diese Grundstruktur auf die Modi von "Zucht" und "Gehorsam", von "Arbeit" und "Entäußerung" hin konkretisiert:

> "Die konkrete Bedeutung des Negationsmomentes und seine Ergiebigkeit im pädagogischen Bereich wird besonders sichtbar an einer Reihe von anderen Begriffen, die in Hegels bildungstheoretischen Äußerungen eine gewichtige Stelle einnehmen: Zucht, Gehorsam, (Selbst)-Entfremdung, Arbeit - als deren Quell - oder auch Vereinigungspunkt wir den Begriff der "Negation" bezeichnen können"
>
> (a.a.O., S. 53).

Der entscheidende Mangel ist aber, daß die Bedeutung des "Negationsmoments" einseitig in die Rekonstruktion des Bildungswegs zurückgenommen wird. Dies ist insofern paradox, als Nicolin zu Recht hervorhebt, daß "Weg" und "Ziel" in Hegels Bildungstheorie eine unauflösbare Einheit darstellen. - Soll das Bildungsziel, das den Weg erst vorschreibt, unter dem Aspekt der Negativität näher bestimmt werden, so ist es notwendig, die geschichtliche Substanz sichtbar zu machen, die in der Kategorie der "Negativität" sich reflektiert, und zwar im Austrag der konstitutiven Differenz von "abstrakter" und "absoluter Negativität". - In der Bewegung "absoluter Negativität" verwirklicht sich die freie Selbstbeziehung absoluter Subjektivität, die ihrer selbst nur mächtig werden kann, wenn sie als die Macht über das unmittelbar "Andere", "Negative" irrationaler Faktizität sich erweist. Nur dann kann "subjektive Vernunft" in dem, "was ist", sich wiedererkennen und in konkreter Identität im aufgehobenen Anderssein "begriffener Wirklichkeit" mit objektiv gewordener, "seiender Vernunft" als grundsätzlich "versöhnte" sich zusammenschließen. Auf dem Standpunkt des "subjektiven Idealismus" Fichtes dagegen bleibt die "Entzweiung" "subjektiver Vernunft" unaufhebbar fixiert. Grundsätzlich außerstan-

de, in der ungeteilten Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in substantieller Selbstbestimmtheit "sich objektiv" zu werden, bleibt "subjektive Vernunft" im Widerspruch zu der von ihr beanspruchten Freiheit reiner Selbstbeziehung in abstrakter Negativität gerade durch das unaufhebbar "Negative" empirischer Realität" (s. Hegel, G.W.F., Gl.u.Wi., S. 412) "bedingt":

> "Ich ist immer ein Bedingtes, welches ein Anderes sich gegenüber hat"
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 60, Zus. 2, S.162).

> "Ich wird sich nicht objektiv"
> (Hegel, G.W.F., Diff., S.82).

Das spekulativ-vernünftige Prinzip freier, unendlicher Selbstbeziehung oder des "Ich gleich Ich" (s. a.a.O., S. 94), das Hegel aufnimmt, indem er es im Horizont wiederhergestellter Vernunfttotalität zum "Schluß" bringt, verkehrt sich in die endliche Selbstreflexion der "Schranken" postulatorischer Vernunft:

> "Ich soll gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang (d. i. in das Deduktionsprinzip des "Ich gleich Ich", S.R.) zurück"
> (Ebda.).

Bei Fichte wird die Emanzipationsbewegung autonom werdender Subjektivität in Permanenz gesetzt. Rein "subjektive Vernunft" hat im "Negativen" "empirischer Realität" einerseits erst das "Faktum" ihres "Anstoßes", im Horizont konstruktivistischer Rationalität Entwürfe der Welt, wie sie "sein soll", hervorzubringen, sieht aber andererseits durch das irrational "Andere", "Negative" anstössiger Faktizität, die sie in antinomischer Selbstkonstitution zur inneren "Schranke" hat, in die daran sich entzündende Reflexion ihrer Grenzen sich "zurückgetrieben".[16] Der Anspruch, in unbedingter Selbstbestimmtheit sich auf sich beziehen zu können, kann nicht eingelöst werden. In der Bewegung "absoluter Negativität" reflek-

tiert sich im Spannungsfeld der Emanzipations- und Etablierungsphase autonomer Subjektivität die Überwindung rein "subjektiver Vernunft", die, solange sie an abstrakt emanzipatorischer Negativität festgemacht ist, auf die "negative Freiheit" substanzloser Subjektivität fixiert bleibt. Auf die Ohnmacht "perennierenden Sollens" reduziert, verstellt "subjektive Vernunft" sich selbst die Möglichkeit, auf dem Boden einer institutionellen Ordnung, die den Gedanken der Freiheit zur Substanz hat und damit in sich durch Vernunft bestimmt ist, als grundsätzlich "versöhnte" mit ihrer geschichtlichen Gegenwart sich zusammenzuschließen. - Was Hegel demgegenüber als das konstitutive Prinzip seiner Zeit zur Entfaltung bringt, ist das durch nichts unaufhebbar "Anderes", das selbstbestimmte Vernunft außer sich hätte, mehr bedingte "Sichaufsichselbstbeziehen" in "substantieller Freiheit". "Praktische" nimmt "theoretische Vernunft" als konstitutives Moment in sich auf, indem sie, - prinzipiell jedenfalls, - in dem, "was ist", das was "sein soll", d. i. ihre eigene Voraussetzung, wiedererkennt. Hegel denkt deshalb "das Reich der verwirklichten Freiheit" im Horizont der doppelten Gleichung von "Vernunft" und "Wirklichkeit":

> "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 33).

Ingestalt "substantieller Freiheit" ist das Legitimationsprinzip autonomer Vernunft, das rein emanzipatorische bürgerliche Subjektivität allein im Horizont konstruktivistischer Rationalität, nämlich im Modell des Gesellschaftsvertrags, zu reflektieren vermochte, in substantieller Rationalität zum konstitutiven Prinzip der geschichtlichen Wirklichkeit selbst geworden. - An die Stelle vertragsrechtlich am isolierten "Indivi-

duum" festgemachter"Freiheit", - Hegel bringt in diesem Punkt Rousseau, Kant und Fichte unterschiedslos auf einen Nenner (vgl. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 639), - tritt die Voraussetzung in sich "sittlicher" Institutionen. Um in konkreter Weise frei zu sein, hat das gebildete Subjekt deren objektiven Anspruch als das "an und für sich Allgemeine" in die "subjektive Vernunft" seines "Wissens" und "Wollens" aufzunehmen. - Wenn für Hegel "der absolute Werth der Bildung" im "Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens" (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 20, S. 71; vgl. § 187) besteht, so muß diese Wertung primär vor dem geschichtlichen Hintergrund verstanden werden, den Hegels spekulative Gleichung zu reflektieren beansprucht und nicht, wie dies bei Nicolin geschieht, in der Abgehobenheit eines "zeitlos bleibenden Erkenntnisgewinns" oder, in abstrakt anthropologischer Form, als Antwort auf "die Grund-Frage nach dem Wesen des Menschen", - mit der Nicolin einsetzt, um "von hier aus den Zugang zu Hegels Gedanken zu gewinnen" (Nicolin, Fr., 1955, S. 18).

Nicolin hebt zu Recht hervor, daß der "absolute Wert", den Hegel der Erhebung zur "Allgemeinheit des Denkens" beimißt, nicht als die Maßlosigkeit eines einseitigen Intellektualismus mißverstanden werden darf (vgl. a.a. O., S. 156 f.). "Bildung" umfaßt in unauflösbarer Einheit "Herz" und "Verstand" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 445, S. 308) zugleich. Nicolin verkennt aber, daß diese Einheit erst im Horizont des Legitimationsprinzips autonomer Vernunft in konkreter Geschichtlichkeit zur Entfaltung kommt. Hegel wendet sich nämlich, indem er die vermögenspsychologische Auflösung des Geistes in ein "Aggregatwesen" vereinzelter "Kräfte" (s. a.a. O., § 445, S. 309) kritisiert, zwar gegen die eingebil-

dete

> "Möglichkeit, daß ... der Verstand ohne das Herz, und das Herz ohne den Verstand gebildet werden könne"
>
> (a.a.O., § 445, S. 308),

stellt aber als das übergeordnete Prinzip ausdrücklich heraus, daß

> "die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens ... allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als solchen Statt finden"
>
> (a.a.O., § 471, S. 368)

kann.

> "Das Vernünftige, das als Gedachtes in der Gestalt der Vernünftigkeit ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in seiner Objectivität und Wahrheit"
>
> (Ebda.; vgl. a.a.O., § 471, S. 369).

Die in der "Geschichtlichkeit des Geistes" (s. Nicolin, Fr., 1955, S. 119) implizierte "Geschichtlichkeit der Bildung" (Ebda.) wird von Nicolin grundsätzlich erkannt und hervorgehoben:

> "Besteht die 'Macht' des Individuums darin,daß es sich der Wirklichkeit des objektiven Geistes gemäß macht, so ist diese seine eigene Bildung notwendig ein Einstieg in dessen Geschichtlichkeit"
>
> (a.a.O., S. 123).

Es ist zunächst im Sinne Hegels, wenn Nicolin schreibt:

> "Das Bildungsproblem läßt sich nicht zeit-los erörtern. Objektiver Geist begegnet dem Individuum immer als 'Geist einer Zeit', Geist einer konkreten Gegenwart, der von Geschichte ... gesättigt ist"
>
> (a.a.O., S. 127).

Nicolin, der nicht auf Hegels Problemstellung im Horizont seiner Zeit zurückgeht, verkennt aber, daß die geschichtliche Substanz, die Hegels Lehre vom "objektiven Geist" reflektiert, die konkrete Geschichtlichkeit des Freiheitsprinzips ist. - Seine Interpretation bringt

den "Begriff" des "objektiven Geistes" auf einen ebenso substanzlosen wie unstrukturierten Sammelbegriff herunter, der, auf die in "breitem Neben- und Miteinander" (s. a.a.O., S. 87) unmittelbar sich darbietenden "Erscheinungen" des "Geistes" bezogen, in abstrakter Geschichtlichkeit alle möglichen Formen und Gehalte eines "Kultursystems" (s. a.a.O., S. 86) überhaupt umfaßt. Demgegenüber betont M. Riedel zu Recht:

> Die Geschichtlichkeit, die der "Lehre vom objektiven Geist das Gepräge gibt", ist die "Geschichtlichkeit der Freiheitsidee"
>
> (s. Riedel, M. 1969, S. 41).

Hegels Theorie des "objektiven Geistes" ist in vollendeter Form in der Philosophie des Rechts entwickelt worden, die das, "was ist" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 35), - wenigstens prinzipiell, - als das, was "sein soll", nämlich als das "Reich der verwirklichten Freiheit", zu begreifen sucht.

> "Sie begreift Freiheit als Idee des Rechts, nachdem Freiheit zum Begriff des Rechts und zum Gedanken der Zeit geworden ist"
>
> (Ritter, J., 1969, S. 259).

Hegels Konstruktion folgt dem "Stufengange der Entwickelung der Idee des an und für sich freien Willens" (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 33, S. 84). Dies geschieht, indem sie mit dem in Gestalt des "an und für sich Allgemeinen" sich vollendenden "Willen"-Prinzips des Rousseauschen "Contrat social" zugleich Kants Unterscheidung zwischen einer durch bloße "Legalität" gekennzeichneten, äußeren Handlungsebene und einer rein inneren Handlungsmotivation aus "Moralität" aufnimmt. - In der Trennung dieser beiden Handlungsebenen reflektiert sich der Korrelationszusammenhang einer doppelten Einseitigkeit, die in dem von neuem an die aristotelische Tradition der Ethik anknüpfenden Gedanken der "Sittlichkeit" überwun-

den, d. i. aufgehoben wird[17].

Der von Hegel entwickelte "Stufengang" geht von der "formellen Freiheit" der "Person" aus. Diese löst die Statusgebundenheit des Römischen Privatrechts auf. - Aus den Schranken der vorbürgerlichen Institutionen heraustretend, wird die "Person" in abstrakt-universeller Rechtsfähigkeit im frei verfügbaren "Eigentum" an einer "äußerlichen Sache" "sich objektiv":

"Der objective Geist ist Person"

(Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 385, Zus., S. 41).

Relevanter als die Problematik der mit der Freiheit des Privateigentums identifizierten "Freiheit" der "Person" ist für eine bildungstheoretische Interpretation Hegels jedoch, daß der "Stufengang" der "Idee des an und für sich freien Willens" über die "Stufe" des "abstrakten Rechts" zum korrelativen Extrem des in innerer Selbstbestimmung "moralisch" rein "in sich reflektirten Willens" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 33, S.84) führt, um schließlich mit der Erhebung zur "konkreten Freiheit" des "sittlichen" Subjekts sich zu vollenden. Der Anspruch auf "subjektive Freiheit" muß, solange "moralische" Subjektivität, die Idee der Sittlichkeit in reiner Gesinnungsethik auflösend, ausschließlich durch die jeweils eigene, innere "Einsicht", "Absicht" und "Überzeugung" sich bestimmt wissen will, in die Dialektik des "Gewissens" sich verkehren. Er kann in Wahrheit nur eingelöst werden, wenn der abstrakte Gegensatz zum "an und für sich" verbindlichen Geltungsanspruch der institutionellen Vermittlungszusammenhänge sittlichen Handelns in seiner Unwahrheit durchschaut, d. i. als Grund dialektischer Verkehrung begriffen und damit aufgehoben wird. "Konkrete Freiheit", mit der die Trennung innerer Willensbestimmung von der objektiven Realität sittlicher Institutionen, die ihre

Legitimation in sich enthalten, überwunden wird, kann aber nur im Rahmen eines Staates sich realisieren, der als Garant von Recht und Freiheit sich versteht. "Sittliche Bildung" ist deshalb von Hegels staatspädagogischer Intention grundsätzlich nicht ablösbar.

> "Die volle Verwirklichung jener im Eigenthum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die Vollendung der Realisation des Begriffs des objectiven Geistes wird ... erst im Staate erreicht, in welchem der Geist seine Freiheit zu einer von ihm gesetzten Welt, zur sittlichen Welt entwickelt"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 385, S. 41).

> "Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und des objectiven Geistes selbst ... so ist die subjective <u>Freiheit</u> als der an - und für sich <u>allgemeine</u> vernünftige Wille, der in dem Bewußtseyn der einzelnen Subjectivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine <u>Wirklichkeit</u> zugleich als <u>Sitte</u> hat"
>
> (a.a.O., § 513, S. 397).

Befreit von der "logisch-metaphysischen Schale" bezeichnet für Nicolin die Lehre vom "objektiven Geist" denjenigen Systemteil, der "in hervorstechendem Maße dem 'Lebendigen' in Hegels Philosophie zugehört" (Nicolin, Fr. 1955, S. 82). Dem "in hervorstechendem Maße Lebendigen" kann Nicolin Hegels Theorie des "objektiven Geistes" aber nur zurechnen, indem er dem "Zyklus seiner geschichtlichen Vorlesungen" (s.a.a.O., S. 84) vereinzelte Stellen entnimmt, die es ermöglichen, einen "neutralen" (s. a.a.O., S. 101) Begriff des "objektiven Geistes" herauszupräparieren. Ausschließlich dieser "neutrale" Begriff, der weder in die schuldhafte Verflechtung der Hegelschen Staatsphilosophie(vgl. a.a.O., S. 107) hineingenommen, noch "vom Sturz der allgemeinen Geistmetaphysik" (s.a.a.O., S. 101) berührt sein soll, kann Nicolins Auffassung

zufolge "ein schlechthin"geschautes"Stück Wirklichkeit" (s. a.a.O., S. 81) sichtbar machen.

Das Verhältnis, in das bei Nicolin "objektiver Geist" und "Staat"zueinander treten, ist dadurch gekennzeichnet, daß der Begriff des "Staates" schließlich in die "neutrale" Fassung des Begriffs vom "objektiven Geist" zurückgenommen werden muß. Dies hat zur Folge, daß auch der "allgemeine Stand", dessen Repräsentanten Hegels Bildungskonzeption zu ihrem Subjekt und Adressaten hat, hinter dem Begriff des "subjektiven" beziehungsweise "objektiven Geistes" überhaupt verschwindet.

Nicolin erkennt durchaus, daß die unterschiedlichen "geistigen Mächte"

> "in spezifischer Weise ... auf eine unter ihnen: auf den Staat, den Repräsentanten des objektiven Geistes"
>
> (a.a.O., S. 86)

hingeordnet sind; er räumt auch ein, daß das

> "Sich-objektiv-werden im Staate ... als der Endpunkt oder das Endstadium des Bildungsprozesses zu bezeichnen"
>
> (a.a.O., S. 111)

sei, distanziert sich aber von Hegels staatsphilosophischer Konstruktion, denn mit dieser "reihe" Hegel in gewisser Hinsicht, - in welcher, das bleibt offen, - unter die

> "geistigen Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs"
>
> (a.a.O., S. 108)

sich ein. Die Fragwürdigkeit einer derartigen Genealogie steht hier nicht zur Diskussion. Eine kritische Anmerkung scheint mir aber notwendig zu sein.

Die Problematik der Hegelschen Staatsphilosophie beruht weder darauf, daß sie einer abstrakten Staats-

autorität das Wort geredet hätte, - stellt sie doch jede Begründung des modernen Staats auf die Autorität eines vernunfttranszendenten Legitimationsprinzips radikal in Frage, - noch in der Verherrlichung des nationalen Machtstaatsgedankens.

Was Hegels staatsphilosophische Konstruktion belastet, beruht vielmehr in konstitutiver Zweideutigkeit darauf, daß sie zwar die Freiheitsidee des bürgerlichen Vernunftsubjekts zum konstituierenden Prinzip hat, mit der konkreten Durchführung dieses Prinzips aber in eine ebenso paradoxe wie problematische Nähe zur Reaktion der "Politischen Romantik" gerät. Noch verwirrender wird die Problemlage dadurch, daß Hegel die logische Grundstruktur seiner Staatsphilosophie aus der dialektischen Rekonstruktion der Französischen Revolution gewinnt, die er auf das Modell des Citoyenstaates des C. S. hin interpretiert, zugleich aber mit der Kennzeichnung des "allgemeinen Standes" noch immer, wenn auch in verwandelter Gestalt, dem Citoyenideal Rousseaus verpflichtet bleibt.

Angesichts der "Gewalt Weniger, einer Partei" (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 311, S. 422), in die das

> "Wählen durch die vielen Einzelnen ... besonders in großen Staaten"
>
> (a.a.O., § 311, S. 421)

umzuschlagen drohe, sieht Hegel allerdings zur Zurückweisung eines Repräsentativsystems sich veranlaßt, das, mit dem Prinzip der Volkssouveränität an den Modus demokratisch-allgemeiner Wahlen gebunden, auf der Basis eines modernen Parteienstaates errichtet wäre. - Es scheint mir berechtigt, dieses in der Rechtsphilosophie angesprochene Umschlagen auf die Einparteiendiktatur des Jakobinertums hin zu interpretieren, obwohl im Kon-

text der Phä.d.G. die Dialektik revolutionärer Subjektivität von deren idealem Selbstverständnis her, d. i. auf der Basis plebiszitärer Selbstgesetzgebung, entwickelt wird. - Revolutionärer Subjektivität, die versucht hatte, auf der Grundlage radikaler Entmediatisierung den "einzelnen Willen" in ein unmittelbares Verhältnis zum abstrakt-"allgemeinen Willen" des revolutionären Staates zu setzen, stellt Hegel, - durchaus in Analogie zu den liberaleren Vertretern der "Politischen Romantik", - den Gedanken des"konkret Allgemeinen", d. i. einer berufsständisch-korporativen Mediatisierung der einzelnen "Zweige" "bürgerlicher Gesellschaft" mit dem konstitutionellen "Staat", entgegen[18]. - Der Versuch, das von neuem zur Geltung gebrachte Prinzip der Mediatisierung als die notwendige Besonderung des vernünftig Allgemeinen selbst zu rechtfertigen, hat unmittelbar bildungstheoretische Konsequenzen. - Hegels schroffe Zurückweisung des pädagogisch unverzichtbaren Prinzips der Individualisierung richtet sich zwar gegen Rousseaus individualpädagogische Konzeption einer "natürlichen Erziehung", muß aber auch vor dem Hintergrund berufsständischer Mediatisierung gesehen werden, die auf dem Boden "bürgerlicher Gesellschaft" an die Stelle einer geburts- und herrschaftsständischen Privilegienordnung tritt.
Trotz der Zweideutigkeit, mit der Hegels staatsphilosophische Konstruktion und damit, hintergründiger, zugleich die logische Konstruktion des sich realisierenden Begriffs belastet ist, kann Nicolins Interpretation nicht der Vorwurf erspart werden, Hegels Theorie des "objektiven Geistes" nicht konsequent von der Geschichtlichkeit der Freiheitsidee her interpretiert zu haben. Wäre dies geschehen, so hätte sich Nicolin nicht gezwungen gesehen, in eine ebenso "neu-

trale" wie oberflächliche Fassung des Begriffs des "objektiven Geistes" auszuweichen oder die für Hegels Bildungskonzeption kennzeichnende staatspädagogische Intention entschärfend so zurechtzuinterpretieren, als ginge es, ansatzweise, bereits bei Hegel selbst in einem vagen, kulturpädagogischen Sinne um das "Einverleibtwerden" in die Formen und Gehalte eines "Kultursystems" überhaupt.

Hegel gewinnt die logische Grundstruktur, die seiner Theorie des "objektiven Geistes" unter sozial- und staatsphilosophischem Aspekt das Gepräge gibt, in Auseinandersetzung mit einer doppelten Problemstellung seiner Zeit: einmal angesichts der terroristischen "Gewalt" des abstrakt Allgemeinen, die er als die manifest gewordene Wahrheit des Rousseauschen C. S. interpretiert, zum andern in Konfrontation mit der in isolierte "Privatpersonen" aufgelösten bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft, die von ihm im Rückgang auf Hobbes als die geschichtliche Wahrheit, d. i. als der "Rest des Naturzustandes" (s. a.a.O., § 200, S. 279) begriffen wird.[19] - Die doppelte Negativität und Einseitigkeit des abstrakt Allgemeinen einerseits, der sich freisetzenden Partikularität konkurrierender Privatinteressen andererseits, kann Hegels zeitgebundener Einsicht zufolge nur auf dem Boden einer berufsständisch-korporativen Mediatisierung überwunden werden, die, in der "logischen" Form "konkreter Allgemeinheit" reflektiert, zum objektiven Ausdruck der Vernunft selbst sich verklärt.

"Absolute Freiheit" revolutionärer Subjektivität, - die nurmehr "ganze Arbeit" (!) (Hegel, G.W.F., Phä.d. G., S. 451) leisten und im Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung sich ins "Werk" (s. Ebda.) setzen will,

um in der politischen Organisation ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit in unterschiedsloser "Gleichheit" unmittelbar und ungeteilt im ganzen sich selbst zu erkennen, - verfällt zwangsläufig der Verkehrung in die "Gewalt" des "Schreckens". - Diese Verkehrung interpretiert Hegel als die Konsequenz der radikalen Entmediatisierung des bürgerlichen Individuums, das gerade als durch den revolutionären Staat freigesetztes unmittelbar auf die es auslöschende, zentralistische Gewalt dieses Staates sich bezogen sieht. Hegel begreift die Verkehrung "absoluter Freiheit" in den "Schrecken", indem er sie von dem ungeteilten Ganzen des Citoyenstaates bei Rousseau her interpretiert, als die manifest gewordene Wahrheit der ebenso unvermittelten wie ungeteilten Identifikation des "einzelnen Willens" mit der revolutionären Vernunft des abstrakt-"allgemeinen Willens". - Die mit dieser Identifikation in Anspruch genommene Freiheit reiner Selbstbeziehung,

> "das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute <u>sich selbst</u> doppelt Sehen"
> (a.a.O., S. 450),

reflektiert Hegel, der autonome Subjektivität auf ihren "Begriff" zu bringen sucht, als den sich selbst zerstörenden Anspruch des "reinen Begriffs" (s. Ebda). - Mit der Dialektik des "reinen Begriffs" konfrontiert, entwickelt er die in "konkreter Allgemeinheit" sich realisierende "Idee" der "Sittlichkeit", die, - im Gegensatz zu Rousseaus reinem, in sich ungeteilten Citoyenstaat, - in die in ihrer Notwendigkeit begriffene "Differenz" von "Begriff" und "Realität" sich setzt (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 207, S. 285).

Mit der logischen Figur der "Differenz" versucht Hegel unterschiedliche politisch-gesellschaftliche Phänomene, - und zwar der Trennung, aber auch der damit impli-

zierten Vermittlung, - zugleich auf den Begriff zu bringen: einmal das mediatisierende Moment der "Besonderung" (das "Sichunterscheiden") des "konkret Allgemeinen" in ständische Funktions- und Lebenskreise, zum andern die "organisch-vernünftige" Trennung der politischen Gewalten und schließlich, im Widerspruch zur Intention revolutionärer Subjektivität, eine politisch-gesellschaftlich einheitliche Lebensordnung im ganzen wiederherzustellen, die Trennung der Sphäre bürgerlicher Konkurrenz- und Klassengesellschaft vom postrevolutionären Staat. - Für Hegels "logisch-vernünftige" Explikation der "Wirklichkeit" ist die in ihrer Notwendigkeit begriffene "Differenz" von "Begriff" und "Realität", - sie muß in diesem Zusammenhang von der Dialektik des "reinen Begriffs" (!) her interpretiert werden, - schlechthin konstitutiv. Die Identität von "Vernunft" und "Wirklichkeit" realisiert sich in ihrer spezifischen geschichtlichen Vermitteltheit erst auf der Basis dieser Differenz, - in der die Spannung zwischen der Revolutions- und Etablierungsphase autonomer bürgerlicher Subjektivität sich reflektiert.[20]

Weil Nicolin das Autonomieprinzip, das in der Gestalt "konkreter Freiheit" sich vollendet, nicht zum leitenden Prinzip seiner Interpretation erhebt, kann er zwar vieles Richtige zur Klärung von Hegels Bildungstheorie beitragen, - vor allem was die Problematik des Bildungswegs betrifft, - ist aber grundsätzlich außerstande, deren spezifische geschichtliche Wahrheit zu erfassen. - Nur wenn von der geschichtlichen Substanz, die in Hegels logischer Konstruktion sich reflektiert, abstrahiert und die entscheidende Differenz zwischen "abstrakter" und "konkreter Allgemeinheit" nicht entwickelt wird, läßt Hegels Bildungstheorie auf das Problem sich reduzieren, wie "subjektiver Geist" in

das strukturlos bleibende "Kultursystem" eines "objektiven Geistes" überhaupt "hineinzubilden" beziehungsweise diesem "einzuverleiben" sei. - Die emanzipatorisch-affirmative Bildungskonzeption Hegels ist nicht am "subjektiven Geist" überhaupt, sondern am Repräsentanten des "allgemeinen Standes" festgemacht, der, in verwandelter Gestalt noch immer Rousseaus Citoyenideal verpflichtet, über die konstitutive Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hinweg in ein ungeteiltes Verhältnis zum "an und für sich Allgemeinen" des Staates selber tritt.

Die ungeteilte Verpflichtung des bürgerlichen Individuums auf die "Tugend" des Citoyen - als dem Maßstab und legitimierenden Prinzip revolutionärer Subjektivität - ist der in der Phänomenologie des Geistes entwickelten Konstruktion zufolge dessen Unterwerfung unter eine Gewalt, die als konkretes es auszulöschen droht. - Sieht das "Privatinteresse" der einzelnen Bürger, anstatt im Vollzug radikaler Entmediatisierung[21] auf dem Boden des Revolutionsstaates frei sich entfalten zu können, mit dessen zentralistischer "Gewalt" , d. i. mit dem Terror des abstrakt Allgemeinen, sich konfrontiert, so gilt es ebensosehr die Gefahr des anderen, aber damit in korrelativem Zusammenhang stehenden Extrems zu erkennen, daß "bürgerliche Gesellschaft", die auf politischer Ebene von der Auflösung in "Privatpersonen" ausgeht, den "Staat" als bloßes Instrument mit sich zu "verwechseln" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 258, S. 329) und in ihre Interessensphäre zurückzunehmen droht. - Possessivindividualistisch in abstrakte "Privatpersonen" aufgelöste bürgerliche Gesellschaft,[22] die von Hobbes her als "der Kampfplatz des individullen Privatinteresses Aller gegen Alle" (a.a.O., § 289, S. 396) verstanden werden muß, bietet grundsätz-

lich keinen Anknüpfungspunkt mehr, um den zerrissenen Zusammenhang mit der aristotelischen Tradition politischer Ethik wiederherzustellen. Sie kann prinzipiell in kein "sittlich"-politisches Verhältnis zu einem "Staat" gesetzt werden, dessen "Bestimmung" nicht possessivindividualistisch im "Interesse der Einzelnen als solcher" (s. a.a.O., § 258, S.329) sich erschöpft, nämlich darin,

> "die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit"
>
> (Ebda.)

zu gewährleisten[23], sondern der vielmehr als "das an und für sich Vernünftige" (s. Ebda.) und, - sofern dieser Staat die Realisierungsbedingungen für die Vermittlung von "subjektiver" mit "substantieller Freiheit" bereitstellt, - als "die Wirklichkeit der sittlichen Idee" (s. a.a.O., § 257, S. 328) begriffen werden muß.

In "Privatpersonen" aufgelöste "bürgerliche Gesellschaft", - wie sie als geschichtlich überholtes Konstruktionsmodell dem Selbstverständnis abstrakt emanzipatorischer Subjektivität entspricht, - muß deshalb in ihren einzelnen Wirtschaftszweigen in berufsständisch-korporativer Form sich organisieren[24]. - "Bürgerliche Gesellschaft", die mit dem postrevolutionären "Staat" vermittelbar sein soll, vermag diese Vermittlung

> "nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporairen Akt sich auf einen Augenblick ... versammelnd"

zu leisten,

> "sondern (nur, S.R.) als in ihre ohnehin konstituirten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert"
>
> (a.a.O., § 308, S. 417).

Dieses "<u>in seine besonderen Kreise</u> gegliederte Ganze" (s. Ebda.) bildet erst die Grundlage dafür, um als bür-

gerliches Individuum und "Mitglied des Staates" (s. Ebda.) das "gedoppelte Moment" seiner "allgemeinen Bestimmung" realisieren zu können:

> "Privat-Person und als denkendes ebensosehr Bewußtseyn und Wollen des Allgemeinen zu seyn" (a.a.O., § 308, S. 417 f.).

Es bleibt jedoch dem "allgemeinen Stand"vorbehalten, die Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen", das in der Entfaltung der Gesetzessubstanz sich konkretisiert, unmittelbar in sein "Denken" beziehungsweise, sofern "praktisches Verhalten" dadurch bestimmt sein soll, in seinen sittlichen "Willen" aufzunehmen. "Bildung", die ihren "absoluten Wert" in der Erhebung zum vernünftig Allgemeinen des"Denkens" hat, bahnt sich zwar bereits auf dem Boden der ständisch-korporativen Mediatisierung "bürgerlicher Gesellschaft" an, - sofern nämlich die konkurrierenden "Privatpersonen" innerhalb der "besonderen Kreise" sich gezwungen sehen, ihre Partikularinteressen auch als (relativ) "allgemeine" und in Beziehung auf das "Ganze" zu reflektieren (s. a.a.O., § 308, S. 418), - sie vollendet sich aber erst mit der Erhebung zum "an und für sich Allgemeinen" umwillen der Realisierung des "übergreifenden Allgemeinen" selbst. - Diese Erhebung bleibt in Hegels Staat dem "allgemeinen Stand" vorbehalten, der, vor allen anderen Ständen durch das höchste, weil ungeteilte Maß an öffentlichem Verantwortungsbewußtsein sich auszeichnend, "die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte" (a.a.O., § 205, S.283) hat. - Auf dem Boden berufsständischer Mediatisierung verwandelt das egalitäre Citoyenideal Rousseaus sich zwangsläufig in ein elitäres.

Hegel geht, indem er die Idee der Freiheit zum Konstitutionsprinzip seiner staatsphilosophischen Kon-

struktion erhebt, ausdrücklich auf Rousseaus C. S. zurück (vgl. a.a.O., § 258, S. 330). Was er aufnimmt, ist jedoch ausschließlich die Idee des "freien Willens", der in der politischen Organisation gesellschaftlicher Wirklichkeit nichts substantiell Anderes, sondern vielmehr ausschließlich sich selbst, d. i. die Momente seiner Selbstbestimmung, wiedererkennen will. Dieses Legitimationsprinzip muß aber, um in Wahrheit zur Geltung gebracht werden zu können, vom Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung abgelöst und im Sinne der substantiellen Selbstbestimmtheit des "Denkens" interpretiert werden. Damit ist ein Doppeltes impliziert: zum einen, daß der "allgemeine Wille" die Gestalt des "an und für sich Allgemeinen" annimmt, das "in sich konkret" (s. Hegel, G.W.F., Gesch. d.Ph. 3, S. 591) ist, zum andern, daß die Begründung des Staates auf die abstrakte Rationalität des Vertragsschemas, das von "der Willkür der in einen Staat Vereinigten" (s. a.a.O., § 75, S. 132) ausgeht, radikal verworfen wird (vgl. Ebda.). - Bürgerliche Freiheit muß von der an der "Willkür" der "ausdrücklich einzelnen Willen" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 528) festgemachten Handlungsebene auf die Systemebene einer in sich durch Vernunft bestimmten institutionellen Ordnung übertragen werden. Würde Freiheit in die Ausdrücklichkeit stets von neuem erst herzustellender Konsensbildung zurückgenommen, so müßte sie in die Herrschaft bloßer "Majorität" sich verkehren; es bedarf deshalb der Transformation auf die Systemebene. Auf ihr ist der durch irrationale Herrschaft nicht verzerrte Zusammenschluß autonomer Vernunftsubjekte "an sich" immer schon erfolgt, wenn auch nicht in actu auf der Höhe individuellen Bewußtseins.

> "Das Mißverständnis über den allgemeinen Willen fängt ... da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige seyn, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist. Der Staat ist nicht eine solche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beschließt"
>
> (Ebda.).

"Substantielle Wirklichkeit" hat "Freiheit" zum konstituierenden Prinzip der in sich "sittlichen" Institutionen selbst. Hegels emanzipatorisch-affirmative Bildungstheorie impliziert deshalb nicht nur, daß "wie der Wille, so ... auch der Gedanke beim Gehorsam anfangen" (Hegel, G. W. F., Nbg. Schr., S. 332) muß; sie hat vielmehr, im Bewußtsein der Notwendigkeit auf die Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen", das in der Entfaltung der Gesetzessubstanz sich konkretisiert, zurückgehend, im "Gehorsam gegenüber dem Gesetz" auch ihr leitendes Ziel. - (Hegel reflektiert "Freiheit" auf der Systemebene, gelangt aber noch zu keiner klaren Unterscheidung zwischen der den institutionalisierten Mechanismen der Gesetzgebung und Normierung inhärierenden gesellschaftlichen Vernunft und der stets problematischen "Vernunft" bestimmter positiver "Gesetze"und Normen selbst. - Auf die damit implizierte Dialektik kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden).

Die emanzipatorisch-affirmative Bildungstheorie Hegels kann von der Problemstellung her, mit der sie im Horizont ihrer Zeit sich konfrontiert sah, nur rekonstruiert werden, wenn die Autonomieproblematik in ihrer

ganzen Komplexität herausgearbeitet wird. - Dabei ist davon auszugehen, daß Selbstbestimmung, soll sie nicht dialektischer Verkehrung in sich verfallen, nur auf dem Boden des vernünftig Allgemeinen sich realisieren kann, denn

> "Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, - der Wille in seiner Wahrheit; - es ist deswegen schlechthin nur im Denken und durch das Denken"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 132, S. 189).

Nicolins Interpretation vermag weder der Zielrichtung noch der Komplexität dieser Aufgabe gerecht zu werden. - Der Anspruch autonomer bürgerlicher Subjektivität, ihr Handeln in vernünftiger Allgemeinheit zu begründen, scheitert ebenso in Gestalt politisch-revolutionärer wie in Form "moralisch" "in sich reflektierter", innerer Selbstgesetzgebung. - Den abstrakten Legitimationsformen unmittelbarer Selbstgesetzgebung, die, losgelöst von der Komplexität institutioneller Vermittlungszusammenhänge, am "einzelnen Willen" beziehungsweise an rein "subjektiver Vernunft" festgemacht sind, setzt Hegel die

> "systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit"
>
> (s. a.a.O., § 148, S. 229)

entgegen. "Sittliche Bestimmungen" reduzieren sich nicht auf isolierte, einzelne Handlungsmaximen, die "moralische" Selbstreflexion jeweils aufnimmt, um sie auf ihre Übereinstimmung mit dem "kategorischen Imperativ", d. i. mit dem Prinzip ihrer widerspruchsfreien Verallgemeinerungsfähigkeit, hin zu untersuchen[25]. Im Gegensatz zu einzelnen Handlungsmaximen, die "moralische" Argumentation in unbestimmter und damit unbegriffen bleibender Mannigfaltigkeit zur Voraussetzung hat, müssen die unterschiedlichen "sittlichen Bestimmungen" oder, was damit identisch ist, die

"nothwendigen Verhältnisse" (s. Ebda.), in denen die "Idee der Freiheit" sich konkretisiert, in der Totalität und Notwendigkeit ihres inneren Zusammenhangs begriffen werden.

> "Eine immanente und konsequente Pflichtenlehre kann ... nichts anders seyn, als die Entwickelung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit nothwendig, und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange, im Staat sind"
>
> (s. a.a.O., § 148, S. 229 f.).

"Subjektive Vernunft", die im Horizont wiederhergestellter Vernunfttotalität in die Komplexität der konkreten Verhältnisse sich hineingenommen sieht, insistiert zwar zu Recht darauf, daß die notwendigen Handlungsbestimmungen im Element "vernünftiger Einsicht" (vgl. a.a.O., §§ 131 - 132) grundsätzlich ausweisbar sein müssen, kann diesen Anspruch in Wahrheit aber nur geltend machen, wenn sie begreift, daß sie in den

> "im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist"
>
> (s. a.a.O., § 268, S. 345),

ihre substantielle Voraussetzung besitzt. - Vernünftiges Handeln, das "an sich" immer schon auf das Prinzip der Rechenschaftsgabe verpflichtet ist, vollendet sich zwar erst, wenn auf der Ebene des Diskurses "subjektive" mit "seiender Vernunft" in konkreter Identität sich zusammenschließt, realisiert sich aber im Element "sittlicher Substantialität" auch schon in den Formen schlichter "Rechtschaffenheit" (s. a.a.O., § 150, S. 230). Die in der Rechtsphilosophie entfaltete "Idee" der "Sittlichkeit", die als der praktische Modus wiederhergestellter Vernunfttotalität begriffen werden muß, impliziert in substantieller Integration zunächst nur

> "die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten und Verhältnisse, denen es angehört" (s. Ebda.).

"Was der Mensch thun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu seyn, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, - es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine"

(s. a.a.O., § 150, S. 231).

Der bei Kant erhobene Anspruch "moralischer" Subjektivität, die subjektive Intention und Handlungsregel des "besonderen Willens" in der Objektivität vernünftiger Allgemeinheit zu reflektieren, - so

"daß das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muß gedacht werden können"

(s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 590; vgl. Kant, I., GMS, B 17),[26]

verkehrt sich in hintergründiger Dialektik in den totalen Verlust "sittlicher Objektivität" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 140, S. 212) überhaupt.

Moralische Subjektivität, die im Rückgang auf die Unbedingtheit innerer Selbstbestimmung vom möglichen "Erfolg" und der "Wirkung" (vgl. Kant, I., GMS, B 1, B 3, B 15, B 43, B 78), d. i. von den notwendigen Realisierungsbedingungen, vernunftgeleiteten Handelns abstrahiert, setzt die Dialektik des "Gewissens", das ins "Böse umzuschlagen" droht (s. a.a.O., § 139, S. 200), in Gang. - Mit dem Verlust "sittlicher Objektivität" löst auch das Prinzip kritischer Rechenschaftsgabe und die damit implizierte Unterscheidung zwischen der Beliebigkeit "subjektiver Meinung" (s. a.a.O., § 140, S. 212) und der Verbindlichkeit "vernünftiger Einsicht" sich auf:

"die subjektive Meinung wird endlich ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen"

(s. Ebda.).

Tritt das "moralische" Subjekt aus dem Vermittlungszusammenhang der "notwendigen Verhältnisse" heraus, wird also die jeweils eigene, innere Handlungsmotivation absolut gesetzt, so wird die Unbedingtheit objektiver Geltungsansprüche, d. i.

> "alle an und für sich seyende und geltende Bestimmtheit des Guten und Schlechten, des Rechts und Unrechts, aufgehoben"
>
> (s.a.a.O., § 140, S. 212).

Die "Subsumtion einer Handlung unter die Bestimmung des Guten" (s. Ebda.) bleibt in totaler Pervertierung moralisch autonomer Subjektivität"dem Gefühl, Vorstellen und Belieben des Individuums" (s. Ebda.) überlassen.

Nicolins Interpretation läßt diesen ganzen Problemkomplex unberücksichtigt. - Die Dialektik des "Gewissens", die mit der Freisetzung des bürgerlichen Individuums abstrakt als Individuum überhaupt erst möglich geworden ist, ist als Konsequenz des Rückgangs in die geschichtslose Unmittelbarkeit substanzloser Subjektivität selbst noch ein spezifisches geschichtliches Produkt der Emanzipation. Das "Böse", in das sie "umzuschlagen" droht, ist deshalb, - per negationem von dem "Guten" (s. a.a.O., § 132, S. 187 f.) des vernünftig Allgemeinen her interpretiert, - mit der Absolutsetzung irrationaler Partikularität identisch.

> "Das Selbstbewußtseyn in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, ist ebenso sehr die Möglichkeit, das <u>an und für sich Allgemeine</u>, als die <u>Willkür</u>, die <u>eigene Besonderheit</u> über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren - <u>böse</u> zu seyn.
>
> Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu seyn, ins <u>Böse</u> umzuschlagen; an der für sich seyenden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel"
> (s.a.a.O., § 139, S. 200).

Mit der Auflösung "sittlicher Objektivität", d. i. des Geltungsanspruchs "an und für sich" verbindlicher Handlungsbestimmungen, die, im Horizont des "wahrhaft Allgemeinen" interpretiert, in ihrer Totalität und Notwendigkeit begriffen sein wollen, löst sich die Vernunft selbst auf. Die Zerstörung der Vernunft hat aber zwangsläufig entsprechende Störungen und Verzerrungen auf der Ebene interindividueller Beziehungen zur Konsequenz. - Indem "formelle Subjektivität" nicht nur aus der unmittelbaren Identität mit tradierten Institutionen und Lebensformen, sondern aus den notwendigen Vermittlungszusammenhängen sittlichen und rational ausweisbaren Handelns überhaupt heraustritt, so daß die "moralisch" rein "in sich reflektierten" Individuen mit dem gegenseitigen Anspruch auf die "Anerkennung" innerer Handlungsmotivation in konkurrierender Selbstbehauptung unmittelbar aufeinandertreffen, muß moralisches "Handeln" zwangsläufig in das "Mißhandeln" des "Andern" sich verkehren. - Das in der geschichtslosen Unmittelbarkeit und Negativität reinen Fürsichseins sich realisierende Individuum

> "gesteht sich in der That als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach <u>seinem</u> innern Gesetze und Gewissen handle. Denn wäre dieß Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner <u>Einzelnheit</u> und <u>Willkür</u>, so wäre es nicht etwas Innres, Eignes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach <u>seinem</u> Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, daß er sie mißhandle"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 507).

Hegel konfrontiert deshalb die "formelle Subjektivität" des jeweils auf sein eigenes, "innres Gesetz" sich berufenden Gewissens mit der Wahrheit des "wirklichen Gewissens":

> "das <u>wirkliche</u> Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen

> sich entgegensetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines Daseyns und seine Sprache sagt sein Thun als die anerkannte Pflicht aus"
> (Ebda.).

Noch einmal sei hervorgehoben, daß der entscheidende Mangel der Nicolinschen Interpretation darin besteht, daß sie die "Geschichtlichkeit des Geistes" beziehungsweise der "Bildung" nicht konkret von der Geschichtlichkeit der Freiheitsidee her begreift. Dieser Mangel kann exemplarisch an mehreren Gelenkstellen der Hegelschen Bildungstheorie aufgezeigt werden.

A.

Hegels Feststellung:

> "Der Mensch wird erzogen zu dem, was ist, und nicht zu dem, was nicht ist"
> (zit. bei Nicolin, nach: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson, 1944, S.108),

wird bei Nicolin in kulturpädagogischer Absicht dahin interpretiert, daß der Educandus den Formen eines bestehenden "Kultursystems" sich "einzuverleiben" (s. Nicolin, Fr., 1955, S. 90) und dessen Gehalte in sich aufzunehmen habe. - Diese Interpretation kann, wie es scheint, auf Hegel selbst sich berufen.

> "Das Individuum findet das Sein des Volkes als eine bereits fertige, feste Welt vor sich, der es sich einzuverleiben hat. Es hat sich dieses substantielle Sein anzueignen, daß dieses seine Sinnesart und Geschicklichkeit werde, auf daß es selbst etwas sei. Das Werk ist vorhanden, und die Individuen haben sich ihm anzubilden, ihm gemäß zu machen"
> (zit. bei Nicolin, nach: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson, 1944, S. 44).

Die programmatische These, daß der Mensch zu dem erzogen werden müsse, "was ist, und nicht zu dem, was nicht ist", erschließt sich jedoch erst, wenn sie von Hegels Auseinandersetzung mit dem Standpunkt des "Sollens" her

entwickelt wird. Dieser Standpunkt, mit dem das Vernunftsubjekt als "moralisch" autonomes sich auf sich zu stellen sucht, vollzieht den radikalen Bruch mit der Herkunftsgeschichte; er stellt nicht nur bestimmte Formen der Sittlichkeit in Frage, sondern löst deren Substanz, d.i. den Gedanken der "Sittlichkeit" selbst, auf. - Wird Erziehung auf das, "was ist", verwiesen, so wird damit keineswegs deren unkritische Unterwerfung unter die Instanz eines schlechthin Gegebenen zur Forderung erhoben. - Hegel wäre gründlich mißverstanden, würde die Verpflichtung auf das, "was ist", als Aufforderung zu bloßer Anpassung [27], zur Integration in ein bestehendes Kultur- und Gesellschaftssystem um jeden Preis, ausgelegt. Hat der bei Hegel erneuerte Gedanke der "Sittlichkeit" seine paradoxe Pointe doch gerade darin, daß er den Anspruch "moralischer" Subjektivität, - die alles

> "was für das Selbstbewußtseyn Wesen hat, als Gesetz, Ansich, gilt, in es selbst zurückgeführt"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 590)

wissen will, - nicht nur als

> "eine große, höchst wichtige Bestimmung der kantischen Philosophie"
>
> (s. Ebda.).

anerkennt, sondern vielmehr als konstitutives Moment in sich aufnimmt. Hegel überwindet zwar die Beschränktheit des "Sollens", indem er von neuem den Gedanken der "Sittlichkeit" zur Geltung bringt, bestreitet aber "moralisch" autonomer Subjektivität, sofern sie darauf besteht,

> "auf allgemeine Weise, d. h. <u>denkend</u>, sich selbst zu bestimmen"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 54, Zus., S. 154),

keineswegs das Recht, alle ihr nicht gemäßen Institutionen, Autoritätsansprüche und Forderungen radikal in Frage zu stellen, denn:

> "für den Willen ist kein anderer Zweck, als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, daß dieß Princip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponiren läßt: so daß der Mensch nichts, keine Autorität gelten läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch. d. Ph. 3, S. 591).

"Moralisch" autonome Subjektivität will das praktisch Verbindliche auf rationale Einsicht begründet wissen. Hegels Kritik an der Beschränktheit des "Sollens" beruht substantiell darauf, daß der Anspruch auf "moralische" Selbstbestimmung in dem Maße seine Rationalität und damit seine Verbindlichkeit verlieren muß, wie er in der Subjektivität des "Sollens" befangen, d. i. von seinen Realisierungsbedingungen getrennt bleibt. Diese Trennung scheint zwar, sofern vom möglichen Erfolg und den Folgen subjektiver Handlungsintention abstrahiert wird, die Unbedingtheit innerer Selbstbestimmung sichern zu können, hat aber nur zur Konsequenz, daß die ursprünglich im Horizont vernünftiger Allgemeinheit erfolgende Reflexion subjektiver Handlungsmaximen völlig preisgegeben wird, um im Rückgang in substanzlose Innerlichkeit in die ebenso irrationale wie unverbindliche Partikularität unmittelbarer individueller Handlungsmotivation sich zu verkehren. Das Individuum, das, auf das "innre Gesetz" sich berufend, als die abstrakte "Negativität alles Bestimmten" (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S.493) rein "aus sich selbst" (s. Ebda.) sich bestimmen will, verfällt der "Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seyns" (s. Ebda.). Es gerät in die Abhängigkeit unmittelbarer "Triebe und Neigungen" (s. Ebda.), die es nicht mehr reflexiv zu distanzieren beziehungsweise zu transformieren vermag, so daß seine jeweilige innere "Absicht" und "Überzeugung" beziehungsweise rein subjektive Handlungsintention, die in "formeller

Selbstbestimmtheit" das Handeln allein noch rechtfertigen soll, inhaltlich in relativer Beliebigkeit durch die Faktizität unmittelbarer Bedürfnisse bestimmt bleibt.
"Subjektive Vernunft" insistiert zu Recht darauf, daß das praktisch Verbindliche rational begründet und einsehbar sein muß. Jeder Rechtfertigungsgrund aber, der für eine bestimmte Handlungsweise angeführt werden kann, ist ein allgemeiner. "Moralisches" Handeln, das von der ideellen Beziehung auf den Andern als gleichermaßen autonomem Vernunftsubjekt her auf die jeweils eigenen, besonderen Handlungsmaximen zurückkommt, also auf das Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit der subjektiven Intention und Regel einer bestimmten Handlungsweise sich verpflichtet weiß, ist insofern immer noch eine vermittelte.

Das Problem des "kategorischen Imperativs", d. i. der widerspruchsfreien Verallgemeinerungsfähigkeit möglicher Handlungsmaximen (vgl. Kant, I., GMS, B 57), - wobei es um die Zielbestimmungen des Handelns selbst und nicht nur, im Sinne von "Geschicklichkeits-" oder "Klugheitsregeln", um das Auffinden geeigneter Mittel zur Verwirklichung bereits "vorgegebener Zwecke" geht (vgl. a.a.O., B 39 - B 48),[28] - kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erörtert werden. Nur soviel: wird die selektive Funktion des "kategorischen Imperativs" am formalen Kriterium der Widerspruchsfreiheit festgemacht, so kann er zwar, indem er von den Voraussetzungen einer bestimmten Maxime ausgeht, diese auf ihre mögliche Universalisierbarkeit und Übereinstimmung mit sich hin[29] überprüfen, es ist aber keineswegs einsichtig, wie er die Funktion eines "synthetischen Grundsatzes",die unterschiedlichen Handlungsregeln in den konsistenten Zusammenhang komplexer Handlungssysteme

zu integrieren, erfüllen können soll. Die unterschiedlichen Handlungssysteme müßten ja vorgängig erst einmal selbst in ihrer Notwendigkeit begriffen und ausgewiesen sein. Kant intendiert zwar die

> "vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (d. i. als konsistentem, gesetzmäßigem Zusammenhang, S. R.) zusammenstimmen sollen"
>
> (s. a.a.O., B 80),

ist aber den Nachweis, daß der "kategorische Imperativ" die ihm zugedachte Funktion der vollständigen Synthesis auch wirklich erfüllen kann, schuldig geblieben [30]. Soll die integrative Funktion des "kategorischen Imperativs" nicht, analog zu seiner selektiven, im bloßen Aufweis formaler Übereinstimmung, Kompatibilität oder Widerspruchsfreiheit sich erschöpfen, so muß das Prinzip möglicher Verallgemeinerungsfähigkeit im Rückgang auf die substantielle Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen", das "in sich konkret" ist, das also den Unterschied und die notwendige Bestimmtheit in sich enthält, interpretiert werden. Soll das Handeln rational ausweisbar sein, und zwar im Sinne "vollständiger Bestimmtheit", so muß vorgängig der institutionelle Vermittlungszusammenhang sittlichen Handelns und dessen Gliederung in unterschiedliche Handlungssysteme in seiner Notwendigkeit begriffen sein. Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, - nicht im Rückgang auf das transzendentale Apriori, d. i. auf die Bedingung einer möglichen gesellschaftlichen Vereinigung autonomer Subjekte überhaupt, sondern auf dem Boden der objektiven Geschichte selbst, - kann das nur mögliche, intelligible "Reich der Zwecke", das als die"Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze" (s. a. a.O., S. 66) sich definiert, in concreto als das

> "Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 4, S. 50),

verstanden werden. - Solange "moralische" Selbstbestimmung von "substantieller Freiheit" getrennt bleibt, kann der Anspruch "praktischer Vernunft", als das "Allgemeine" "in sich konkret" (vgl. Hegel, G.W.F., Gesch. d.Ph. 3, S. 552) zu sein, noch nicht eingelöst werden:

> "Das formale Princip der Gesetzgebung kommt ... in sich zu keinem Inhalte, keiner Bestimmung. Die einzige Form, die dieß Princip hat, ist die der Identität mit sich selbst. Das (abstrakt, S. R.) Allgemeine, das Sich-nicht-Widersprechen ist etwas Leeres, das im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt"
>
> (a.a.O., S. 591; vgl. Sys.d.Ph. 1, § 54, Zus., S. 154).

Objektive Realität, die nicht in "konkreter Allgemeinheit" als "an und für sich" durch Vernunft bestimmte begriffen werden kann, verliert in dem Maße, wie sie der Kontrolle vernünftigen Handelns sich entzieht und ihm den notwendigen Erfolg versagt, ihren Bezug zur "Wahrheit", so daß sie, korrelativ zu geschichtslos rein "in sich reflektierter" Innerlichkeit, als "moralisch" indifferente, verdinglichte der Macht blinder Eigengesetzlichkeit verfällt.[31]

Hegel begreift, daß der aristotelische Gedanke der "Sittlichkeit", - befreit von seiner traditionellen Bindung an herrschaftsständische Ordnung und der für diese konstitutiven Trennung von Politik und Herrschaft einerseits, Ökonomie und Arbeit andererseits,[32] - gerade deshalb wieder aufgenommen werden muß, um die "subjektive Freiheit" "moralisch" autonomer Subjektivität in ihrer "Objektivität" und "Wahrheit", d. i. als mit "substantieller Freiheit" vermittelte, wirklich geltend machen zu können. - Hegels spekulative

Anstrengung besteht darin, "das, was ist" (s. Hegel, G. W.F., Ph.d.R., S. 35), als die "Wirklichkeit" der "Vernunft", nämlich als den Weg und das Resultat der geschichtlichen Vermittlung von "subjektiver" mit "substantieller Freiheit" (s. Ebda.) zu begreifen, - was in Auseinandersetzung mit dem Standpunkt des "Sollens" ein Doppeltes verlangt: zum einen den kritischen Nachweis, daß der objektive Stand geschichtlicher Vermittlung die Trennung des abstrakt emanzipatorischen Anspruchs "subjektiver Vernunft" von ihren Realisierungsbedingungen prinzipiell hinter sich gelassen hat, - so daß die Fixierung dieses Standpunkts einer Unterbietung des objektiv erreichten Reflexionsniveaus gleich käme, - zum andern das gerade damit implizierte und zur Erfüllung kommende Festhalten an der Wahrheit des kontrafaktischen Anspruchs autonomer Vernunft [33]. - Die Fixierung der Einseitigkeit "subjektiver Vernunft", - die das, was sein "soll", in permanenter Emanzipation erst in die Realität hineinzutragen hat, gerade deshalb aber heteronom durch das unaufhebbar "Negative", irrational "Andere" unmittelbarer Faktizität bestimmt bleibt, - wird von Hegel als ein geschichtlich unwahr gewordener Standpunkt interpretiert, den es in seiner Unwahrheit zu "begreifen" und damit "aufzuheben" gilt. - Das antithetische Verhältnis gegenüber dem objektiven Sein in sich "vernünftiger" Institutionen im Zeichen "sittlicher Substantialität" (s. Hegel, G.W.F. Ph.d.R., § 152, S. 234 f.) überwindend, nimmt Hegel, indem er das Moment "funktionaler Erziehung" akzentuiert,den aristotelischen Gedanken der Habitualisierung "sittlicher" Haltung und Einstellung auf. Andererseits kann das Moment der "Substantialität", d. i. die Eingliederung in das Tragende einer in sich "sittlichen" institutionellen Ordnung, nur geltend gemacht werden, weil und insofern diese die "Freiheit" des bürgerlichen Ver-

nunftsubjekts zu ihrer Substanz hat. - Politische Gesinnungsbildung hat davon auszugehen, daß "wahrhafte Gesinnung" in den "im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist" (a.a.O., § 268, S. 345), ihre Voraussetzung hat, die Institutionen ihrerseits aber auf die Praxis des "sittlichen" Subjekts angewiesen sind, wenn ihre immanente "Vernünftigkeit""durch das ihnen angemessene Handeln" (s. Ebda.) zu einer ihrem Begriff angemessenen Wirklichkeit sich entfalten soll.

Hegels Rückgriff auf die klassische Tradition politischer Ethik, wie sie in der "Nikomachischen Ethik" und "Politik" des Aristoteles begründet worden war, muß aber, dem Gang der Geschichte als "Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 46) Rechnung tragend, in den Gedanken der "sittlichen Substantialität" die Prinzipien einer doppelten "Reflexion" der Subjektivität "in sich" aufnehmen: einmal die christliche Innerlichkeit des Gewissens, mit der "die Unendlichkeit des Für-sich-Seyns" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 185, S. 267) beziehungsweise "das Recht der subjektiven Freiheit" (s. a.a.O., § 185, S. 266; vgl. § 124, S. 182) überhaupt erst "aufgegangen" sei, zum andern die innere Selbstbestimmung "moralischer" Subjektivität. - Die Dialektik des "Gewissens" muß zwar als spezifisches Produkt bürgerlicher Emanzipation verstanden werden, ist aber erst im Horizont einer durch das Christentum bestimmten europäischen Geschichte möglich geworden:

> "Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Alterthums und der modernen Zeit. Dieß Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christenthum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Princip

> einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören ... die Moralität und das Gewissen"
>
> (a.a.O., § 124, S. 182).

Angesichts der Dialektik des Gewissens, das, zurückgenommen in "formelle Subjektivität", "schlechthin dieß" ist, "auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen" (s. a.a.O., § 139, S. 200), stellt sich für Hegel das Problem substantieller Gewissensbildung. - Das unbedingte Recht "moralisch" autonomer Subjektivität, die in ihrer Handlungsmotivation durch innere "Einsicht", "Absicht" und "Überzeugung" sich bestimmt wissen will, kann in seiner Wahrheit sich nur entfalten, weil und nachdem "substantielle Freiheit" zum Gedanken der Zeit geworden ist. - Hegels spekulative Anstrengung, im Rückgang auf die aristotelische Tradition der Ethik das christliche Prinzip des Gewissens und die Reflexion moralisch autonomer Subjektivität in sich mit dem Prinzip der "Substantialität" zu versöhnen, erhebt den Anspruch, die in ihrer Wahrheit begriffene Freiheitssubstanz der europäischen Geschichte im ganzen zur Entfaltung bringen zu können, denn:

> "Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph. d. Gesch., S. 120).

B:

Zweifellos ist es eine "richtige" Interpretation der Bildungstheorie Hegels, wenn Nicolin hervorhebt:

> "Der Weg des Individuums zum selbständig denkenden und sittlich handelnden Menschen kommt einem Aufstieg von der natürlichen Subjektivität zu immer größerer Allgemeinheit gleich"
>
> (Nicolin, Fr., 1955, S. 60).

Oder wenn es an anderem Ort heißt:

> "Der Mensch muß lernen, mehr und mehr von seiner Besonderheit, seiner "Partikularität" abzusehen und sich auf das Allgemeine hin zu bewegen, dieses anzuerkennen und es in sich selbst walten zu lassen"
>
> (a.a.O., S. 75).

Das Richtige verwandelt sich in das geschichtlich Wahre aber erst dann, wenn die grundlegende Differenz zwischen dem abstrakt Allgemeinen "negativer Freiheit" und der "konkreten Allgemeinheit" "substantieller Freiheit" herausgearbeitet wird. - Eine adäquate Bestimmung von "Weg" und "Ziel" der Bildung kann von Hegels eigener Problemstellung her nur gelingen, wenn entwickelt wird, daß bei Hegel

a) die auf der Basis formal gleicher Rechtsfähigkeit in "Privatpersonen" aufgelöste bürgerliche Gesellschaft, solange sie nicht als mediatisierte in ein "sittlich"-politisches Verhältnis zum "konkret Allgemeinen" des Staates tritt, material als die Sphäre der Partikularität konkurrierender Privatinteressen und damit, von Hobbes her, als "Rest des Naturzustandes" definiert ist, wenn zugleich

b) Hegels Auseinandersetzung mit der irrationalen Absolutsetzung "moralisch" rein "in sich reflektierter" Partikularität berücksichtigt und wenn schließlich

c) hervorgehoben wird, daß es dem "allgemeinen Stand" vorbehalten bleibt, das Unterscheidende unmittelbar natürlich bestimmter "Besonderheit" völlig zurückzunehmen, um in vollendeter Weise das "an und für sich Allgemeine" selbst zur Geltung zu bringen.

C.

Nicolin interpretiert "Erziehung als Negation des Natürlichen" (s. a.a.O., S. 45 - 77).

> "Ausgangspunkt und Gegenstand der Pädagogik ist zunächst der "noch unmittelbar, auf natürliche Weise" existierende Mensch, d. h. aber im weitesten Sinne der un-gebildete Mensch, insbesondere das Kind. Hier setzt Hegel an mit der Bestimmung: Die Erziehung ist dann die Negation dieser natürlichen Weise"
>
> (a.a.O., S. 49).

Erziehung als "Negation des Natürlichen" muß aber, im Gegensatz zu Nicolins abstrakt anthropologischer Fragestellung, primär von dem in Hegels Philosophie sich vollendenden Autonomieprinzip emanzipatorischer bürgerlicher Subjektivität, d. i. von der unbedingten Selbstbestimmtheit des "Denkens" und "Wollens", her interpretiert werden. - Wie im Rahmen des Rousseauschen C. S. die Erhebung zu "bürgerlicher Freiheit" die "Denaturierung" des "hommes naturel" zur Voraussetzung hat, so definiert sich bei Kant, - der die "rousseau'sche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist" (s. Hegel, G. W. F., Gesch.d.Ph. 3, S. 588) allerdings in die "Unwirklichkeit" innerer, "moralischer" Selbstgesetzgebung zurücknimmt, - die Freiheit des Willens primär in negativer Weise als "die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit" (s. Kant, I., Kr.d.r.V., A 534). Was Kant und, in Übereinstimmung mit ihm, auch Hegel unter "Sinnlichkeit" verstehen, ist mit der Faktizität partikulärer "Bedürfnisse" und "Neigungen" identisch. Deren Inbegriff aber ist das, was die "eudämonistische Moral" der Aufklärung zum Prinzip des Handelns erhebt: das Glück. "<u>Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen</u>" (a.a.O., B 834; vgl. B 828). Frei ist der Mensch, wenn er, zum vernünftig Allgemeinen sich erhebend, aus Achtung vor dem Sittengesetz handelt, unfrei dagegen, wenn er, nur um sein Glück und Wohlbefinden besorgt, unmittelbar durch "Antriebe der Sinnlichkeit" bestimmt und damit in partikulärer Subjekti-

vität befangen bleibt. (Dies ist, was die Auseinandersetzung mit der "eudämonistischen Moral" der Aufklärung betrifft, für Hegel der einzig relevante Gesichtspunkt. Auf eine bloße Inkonsequenz dagegen reduziert sich in Hegels Augen Kants Versuch, sittliches Handeln mit dem Anspruch auf Glück dadurch zu versöhnen, daß dessen "Beweggrund", d. i. ein Handeln aus "reiner Achtung" vor dem Sittengesetz, mit der Motivation, wenigstens "der Glückseligkeit würdig zu werden" (s. Ebda.), identifiziert wird (vgl. Hegel, G.W.F., Phä. d. G., S. 478). Auf die "Verstellungen" "moralischer Weltanschauung" kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht eingegangen werden, würde dies doch eine differenziertere Auseinandersetzung mit dem "Ideal des höchsten Guts" und der Postulatenlehre Kants voraussetzen).

Während "theoretische Vernunft", - ungeachtet der gesetzgebenden Spontaneität des Verstandes, durch welche die "Natur" als konsistenter, gesetzmäßiger Zusammenhang erst sich konstituiert, - von der "Gegebenheit", d. i. von den faktischen Bedingungszusammenhängen, "sinnlicher Realität" nicht wirklich sich freizumachen vermag, sondern vielmehr als eine unaufhebbar endliche fixiert bleibt,[34] wird "praktischer Vernunft" der Anspruch auf "freie Selbstbestimmung" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 54, Zus., S. 153) "ausdrücklich vindicirt" (s. Ebda.). "

> "Es ist vornähmlich diese Seite der kantschen Philosophie, welche derselben große Gunst erworben hat und zwar mit vollem Recht"
>
> (Ebda.).

Solange das menschliche Individuum das "Partikulaire zum Princip des Willens und seiner Bethätigung" (s. Ebda.) macht, bleibt es heteronom "durch Antriebe der Sinnlichkeit" oder, was dasselbe bedeutet, durch die Faktizität seiner unmittelbaren "Bedürfnisse" und "Nei-

gungen" bestimmt, so daß an die Stelle allgemeinverbindlicher Handlungsregeln die Beliebigkeit unmittelbarer Handlungsimpulse tritt.

> "Indem ... unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besonderen Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen u.s.w. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Particulaire zum Princip des Willens und seiner Bethätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden und aller Willkühr und Laune Thür und Thor öffnenden Eudaemonismus hat dann Kant die praktische Vernunft entgegengesetzt und damit die Forderung einer allgemeinen und für Alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens ausgesprochen"
>
> (Ebda.).

Handlungsmaximen, die durch die bloße Partikularität der Neigungen und Wünsche bestimmt sind, - sei es unmittelbar oder unter dem Schein "vernünftelnder" Rechtfertigung, - müssen als ebenso unsittlich wie irrational gekennzeichnet werden. Kant stellt sich deshalb, - in gewisser Weise das Verhältnis des platonischen Sokrates zu griechischer Sophistik wiederholend, - gegen die Beirrung, die von der im Menschen entstehenden "natürlichen Dialektik" (s. Kant, I., GMS, S. 32) auf seine Handlungsmotivation ausgeht, - d. i. gegen den

> "Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, <u>und</u> sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen"
>
> (Ebda.).

Hegel wendet sich mit der gleichen Entschiedenheit gegen das haltlose "Räsonnement" substanzloser Subjektivität, in das "vernünftige Einsicht" sich verkehren muß, wenn "subjektive" von "substantieller Freiheit" getrennt bleibt.

Die Erhebung zur Freiheit des "Denkens" impliziert, daß die versöhnende Einsicht in die Notwendigkeit der "Negation des Natürlichen" nicht dem Erzieher vorbehalten bleiben darf. Der Educandus muß sie vielmehr, indem er von allen "unrichtigen, selbst unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehenden Reflexionen" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 23, S. 229) sich frei macht, mit der Erhebung zur Bildungsstufe "absoluter Reflexion" rückblickend selbst realisieren können. Hegel hat im Rahmen des Philosophieunterrichts bereits die Schüler der gymnasialen "Unterklasse" dazu angehalten, die grundlegenden "Befreiungs"-Schritte ihres Bildungsprozesses zu reflektieren. Der "Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft" (s. a.a.O., § 23, S.230) setzt den Gehorsam gegenüber erzieherischer Autorität und die substantielle Identifikation mit dem, was diese repräsentiert, voraus. Autonomie, die nicht, zurückgenommen in Formen subjektiver Spontaneität, in natürlicher Unmittelbarkeit befangen bleiben soll, impliziert den Verzicht auf unmittelbare Triebbefriedigung. Dieser Verzicht kann vom Heranwachsenden aber nur durchgehalten werden, wenn die Identifikation mit erzieherischer Autorität gelingt. "Bildung" im emphatischen Sinne weiß sich zwar auf das Autonomieprinzip verpflichtet, muß aber gerade deshalb davon ausgehen, daß der Educandus, solange er nicht zum vernünftig Allgemeinen selbst sich zu erheben vermag, prinzipiell heteronom bestimmt bleibt, "ebensosehr, wenn er seinem eigenen, im ganzen noch sinnlichen Willen oder dem Willen eines anderen gehorcht" (s. a.a.O., § 23, S. 229).

> "Ursprünglich folgt der Mensch seinen natürlichen Neigungen ohne Überlegung oder mit noch einseitigen, schiefen und unrichtigen, selbst unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehenden Reflexionen. In diesem Zustand muß er gehorchen lernen, weil sein Wille noch nicht der ver-

> nünftige ist. Durch dies Gehorchen kommt das Negative zustande, daß er auf die sinnliche Begierde Verzicht tun lernt, und nur durch diesen Gehorsam gelangt der Mensch zur Selbständigkeit. Er folgt in dieser Sphäre immer einem Anderen, ebensosehr, wenn er seinem eigenen, im ganzen noch sinnlichen Willen oder dem Willen eines anderen gehorcht. Als Naturwesen steht er einesteils unter der Herrschaft äußerlicher Dinge, andererseits aber sind diese Neigungen und Begierden etwas Unmittelbares, Beschränktes, Unfreies oder ein anderes als sein wahrhafter Wille. Der Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft ist Gehorsam in Beziehung auf meine unwesentliche Natur, welche unter der Herrschaft eines für sie Anderen steht" (a.a.O., § 23, S. 229 f.).

Diese Reflexion der maßgeblichen Implikationen eines Bildungsprozesses, der autonomes, vernunftgeleitetes Handeln ermöglichen soll, nimmt offensichtlich Bestimmungen der praktischen Philosophie Kants auf, erfolgt aber, - was weniger offensichtlich ist, - zugleich im Rückgang auf den Rousseauschen C. S., denn: "Rousseau hat ... in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Princip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite (d. i. auf der Ebene moralischer Selbstreflexion, S. R.)" (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph.3, S. 552; vgl. S. 529, 532, 534).

Hegels Kennzeichnung der Erziehung als "Negation des Natürlichen" gewinnt ihr Profil zwar keineswegs nur, - darin ist Nicolin grundsätzlich zuzustimmen (vgl.Nicolin, Fr., 1955, S. 51), - in polemischer Auseinandersetzung mit Rousseaus Konstruktion einer "natürlichen Erziehung". Als der entscheidende Gesichtspunkt muß aber herausgestellt werden, daß Hegels Zurückweisung einer "natürlichen Erziehung" gerade auf Grund der kritischen Rezeption und Vollendung des "Willens"-prinzips erfolgt, wie es in epochemachender Weise im C. S. Rousseaus formuliert worden ist. - "Bürgerliche

Freiheit", die in Rousseaus staatsphilosophischer Konstruktion an die Stelle "natürlicher Freiheit" tritt, impliziert die radikale "Denaturierung" des "Menschen" (l'homme naturel) zugunsten des "Bürgers" (citoyen). Entsprechend heißt es bei Hegel, der den Gedanken der "Denaturierung" mit der Vollendung des für das bürgerliche Subjekt konstitutiven Autonomieprinzips spekulativ zu Ende denkt:

> "Die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muß vielmehr erworben und erst gewonnen werden, und zwar durch eine unendliche Vermittelung der Zucht des Wissens und des Wollens"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph. d. Gesch., S. 73).

Mit dem Willensprinzip, das Hegel als den praktischen Modus des "Denkens" selbst begreift, ist die radikale Zurückweisung einer möglichen Legitimation der gesellschaftlich-politischen Ordnung impliziert, die, wie das der Konstruktion des C. S. vorausgehende Schema des Naturrechts, in "empiristischer" Form auch auf Bestimmungen sich stützt, die unmittelbar von der "Natur" sich herleiten:[35]

> "In der Tat ... gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die <u>freie Persönlichkeit</u>, eine <u>Selbstbestimmung</u>, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist"
>
> (Hegel, G.W.F., Enz., § 415, S. 286).

Der Terminus "Natur" ist mit der Zweideutigkeit behaftet, daß "Natur" einerseits im Sinne der "empirischen" Bestimmungen des vormaligen Naturrechts, zum andern aber spekulativ, d. i. im Sinne des "Begriffs" der "freien Persönlichkeit", verstanden wird (s. Hegel, G. W.F., Ph.d.Gesch., S. 72 f.). Die Zweideutigkeit besteht jedoch keineswegs nur auf terminologischer Ebene, vielmehr muß der Bildungsprozeß des "an sich" freien, sittlichen Subjekts selber in konstitutiver Zweideutig-

keit im dialektischen Spannungsfeld von "erster" und "zweiter Natur" sich bewegen oder, was im Grunde dasselbe ist, von "sinnlichem" und "wahrhaftem Willen", denn: als Vernunftsubjekt "an sich"frei, ist der werdende Mensch gerade in dem"Widerspruch" befangen, unmittelbar heteronom durch die "Natürlichkeit, die Ungeistigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 385, Zus., S. 39) bestimmt zu sein. - Die "Negativität" der "Bildung" vollzieht sich im dialektischen Spannungsfeld dieser "Zweideutigkeit", die sie zum Austrag bringen, d. h. zugunsten der an nichts "Anderem" mehr begrenzten "Selbstbestimmung" des Vernunftsubjekts zu entscheiden hat.

Die Entwicklung des "Denkens", das keineswegs nur als eine bestimmte, subjektive Fähigkeit neben anderen, sondern, substantiell, als das entscheidende Realitätsprinzip des bürgerlichen Vernunftsubjekts verstanden werden muß, vollzieht sich nur am Widerstand des "sinnlichen Willens". Dieses Realitätsprinzip muß deshalb dem "zunächst sinnlichen Willen" (s. Hegel, G.W.F., Ph. d.Gesch., S. 73), - der als ungebrochener "Eigenwille" auf nichts anderes als auf sein eigenes, "selbstsüchtiges Interesse" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 102) und dessen unmittelbare Befriedigung gerichtet ist, - notwendig "gegen ihn selbst eingebildet und einverleibt werden" (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 73). Das

> "Recht und die Sittlichkeit ... sind an und für sich allgemeine Wesenheiten, Gegenstände und Zwecke, welche nur von der Thätigkeit des von der Sinnlichkeit sich unterscheidenden und ihr gegenüber sich entwickelnden Denkens gefunden, und wieder dem zunächst sinnlichen Willen und zwar gegen ihn selbst eingebildet und einverleibt werden müssen"
>
> (Ebda.).

> "Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 151, S. 234).

Hegels Bildungstheorie ist in kritischer Rezeption am Rousseauschen Willensprinzip festgemacht. Sie erhebt deshalb den Educandus, indem sie ihn aus der Befangenheit in der "Naturbestimmtheit" seiner unmittelbaren, individuellen "Besonderheit" befreit, zur vernünftigen "Allgemeinheit des Willens". Diese aber nimmt die "Besonderheit" der individuellen "Anlagen" und "Neigungen" im besten Falle in Dienst, um durch sie in jeweils spezifischer Weise sich selbst zu realisieren. Die Erhebung zur "Allgemeinheit des Willens" muß als konstituierendes Prinzip der "Bildung" vom Educandus selbst reflektiert werden können, - eine Reflexion, die bereits auf der Stufe der gymnasialen "Unterklasse" erfolgt:

> "Daß der Wille ein allgemeiner ist, fließt aus dem Begriff seiner Freiheit. Die Menschen, nach ihrer Erscheinung betrachtet, zeigen sich als sehr verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besondern Anlagen. Sie sind insofern besondere Individuen und unterscheiden sich durch die Natur voneinander. Jedes hat Anlagen und Bestimmungen in sich, die dem anderen fehlen. Diese Unterschiede der Individuen gehen den Willen an sich nichts an, weil er frei ist. Die Freiheit besteht eben in der Unbestimmtheit des Willens oder (darin), daß er keine Naturbestimmtheit in sich hat. Der Wille an sich ist also ein allgemeiner Wille. Die Besonderheit oder Einzelheit des Menschen steht der Allgemeinheit des Willens nicht im Wege, sondern ist ihr untergeordnet"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 18, S. 224; vgl. Ph.d.R., § 21).

Nicolin läßt nicht nur den Ausgangspunkt seiner Interpretation durch Litts grundlegende These sich vorgeben. Er trägt auch bestimmte Kategorien der Littschen Pädagogik an "Hegels Bildungstheorie" heran: einmal die Unterscheidung zwischen "reflektierter" (intentionaler) und "unreflektierter (funktionaler) Menschenbildung", der insofern eine erschließende Kraft zukommt, als sie - der Sache nach - auf eine entsprechende Unterscheidung bei Hegel trifft, zum andern das Kategorienpaar "Führen und Wachsenlassen" (s. Nicolin, Fr., 1955, S. 177 - 183). Dieses Kategorienpaar, das bei Nicolin in eine abstrakt anthropologische Fragestellung hineingenommen wird, ist eher dazu angetan, den Zugang zu Hegels spezifischer Problemstellung im Horizont seiner Zeit zu verstellen. Hegels polemische Auseinandersetzung mit der "spielenden Pädagogik", d. i. mit dem Rousseauismus der Aufklärungspädagogik, aber auch mit der Konstruktion einer "natürlichen Erziehung" bei Rousseau selbst, hat ihre Pointe nämlich gerade darin, daß sie im Rückgriff auf das Willensprinzip des C.S. erfolgt, das Hegel, in Vollendung des Autonomieprinzips des bürgerlichen Vernunftsubjekts, als den praktischen Modus des "Denkens" selbst interpretiert. Rousseaus individualpädagogische Konstruktion einer primär "negativen Erziehung", die in sittlicher Indifferenz keine andere "Abhängigkeit" als diejenige von der vorinstitutionellen, "natürlichen Ordnung" der "Dinge" mehr anzuerkennen bereit ist, hat die ausgewogene Selbstentfaltung des Individuums in der Besonderheit seiner unmittelbaren "Bedürfnisse"und "Interessen" einerseits und seiner "Kräfte" und "Fähigkeiten" andererseits gemäß dem allgemeinen "Gang der Natur" zum Ziel. Diese Konstruktion steht zu Hegels emanzipatorisch-affirmativer Bildungskonzeption, die den zukünftigen Repräsentanten des "allgemeinen Standes" zu ih-

rem Adressaten hat, in einem nicht zu überbrückenden Gegensatz. Hegel entwickelt die produktive "Negativität" der "Bildung", die zum "an und für sich Allgemeinen" des "Denkens" erheben soll, als den Weg der "Befreiung" aus unmittelbar natürlich bestimmter Besonderheit. Dies geschieht, indem er, Rousseaus Konstruktion der bonté naturelle eines sittlich indifferenten Naturzustandes verwerfend, gerade mit der kritischen Rezeption des im C. S. formulierten Willensprinzips auf die wahre Bestimmung des "Naturzustandes" bei Hobbes zurückgeht:

Der "Naturzustand" ist

> "ein Zustand der Gewalt und des Unrechts, eben weil die Menschen sich in ihm nach der Natur betrachten. Nach dieser aber sind sie ungleich, sowohl in Rücksicht auf körperliche Kräfte als auf geistige Anlagen und machen ihren Unterschied durch Gewalt und List gegeneinander geltend"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 25, S. 247).

Hegel interpretiert die "Desintegration" bürgerlicher Konkurrenzgesellschaft, der er das im Horizont der Freiheit der Person, d. i. der eigenen "Wahl" und "Leistung", interpretierte Prinzip ständisch-korporativer Überformung entgegenzustellen versucht, als den keineswegs nur hypothetischen, sondern vielmehr "empirisch" aufweisbaren "Rest des Naturzustandes" (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 200, S. 279), in dem der Anspruch auf Selbstentfaltung immer schon in rücksichtslose Selbstdurchsetzung sich verkehrt hat. Dies umsomehr, als die Entfesselung konkurrierender Privatinteressen durch die immer tiefer aufbrechenden Gegensätze einer in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freisetzenden "Klassen"-Gesellschaft (s. a.a.O., §§ 243 - 245) den Charakter des gewaltsamen, blinden Schicksals annehmen muß.

Sofern der Repräsentant des "allgemeinen Standes" über die "ebensosehr" durch "die natürliche als willkürliche

Besonderheit" (s. a.a.O., § 200, S. 279) bestimmte Sphäre konkurrierender Privatinteressen hinweg in ein unmittelbares Verhältnis zum "an und für sich Allgemeinen" des Staates selber tritt, muß die darin implizierte "Glättung der Besonderheit" (s. a.a.O., § 187, Zus., S. 269) notwendig mit der Befreiung aus "natürlicher Unmittelbarkeit" ihren Anfang machen. - Solange der Educandus, weil "an sich" frei, gerade noch in heteronom durch "natürliche Unmittelbarkeit" bestimmter Partikularität befangen ist, ist er, um wirklich frei zu werden, in präreflexiver Identifikation auf die persönliche Vorbildlichkeit und Autorität eines "einzelnen" Erziehers angewiesen. Allein im idealen Selbst eines "Anderen" kann ihm in unmittelbarer Präsenz und Anschauung sein "eigenes Wesen" gegenübertreten:

> "Da ... der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S.101)

Hegels Bildungstheorie hat zwar die Vollendung des Autonomieprinzips des bürgerlichen Vernunftsubjekts zu ihrer Voraussetzung, andererseits ist aber im privativen Modus des "An sich" rein innerer Bestimmung die durch die "Zucht" und "Arbeit" der "Bildung" erst aufzuhebende Befangenheit in unmittelbarer Partikularität impliziert. Es wäre deshalb verkehrt, aus der Vollendung des Autonomieprinzips die pädagogische Konsequenz abzuleiten, daß die Autorität des Erziehers, - mit der ausdrücklichen Begründung ihrer einzelnen

Maßnahmen zugleich ständig sich selbst legitimierend, - immer schon an die vernünftige Einsicht des Kindes sich zu wenden habe. Hegel betont:

> "der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Legt man den Kindern Gründe vor, so überläßt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen, und stellt daher Alles in ihr Belieben"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 174, Zus., S. 252).

Solange der Educandus die Erhebung zum vernünftig Allgemeinen qua "Allgemeinen" noch überhaupt nicht zu leisten vermag, - dem einzig "hinreichenden Grund" im Unterschied zur substanzlosen Beliebigkeit bloßen "Räsonnements", - ist die richtungweisende"Autorität""der einzelnen" Erzieherpersönlichkeit gezwungen, gerade konsequent als "Autorität" in "Erscheinung" zu treten und vor die immanente "Vernünftigkeit" der Institutionen sich zu stellen, die sie, primär dem Anspruch des Educandus als "an sich" freiem Vernunftsubjekt verpflichtet, in Vollmacht dieses Anspruchs repräsentiert. - Angesichts der erdrückenden Präponderanz des "Allgemeinen", d. i. des Vernunftzwangs zur "Freiheit", versteht es sich von selbst, daß Hegel weder der konkreten Individualität noch dem unverzichtbaren Anspruch des Kindes auf das eigene Recht und die Eigenwelt seiner Kindheit oder, grundsätzlicher, dem mit der unbedingten Forderung der "Vernunft" versöhnten Anspruch auf "Glück" in der Unmittelbarkeit erfüllter Gegenwart gerecht zu werden vermochte. - Doch zurück zur Autoritätsproblematik, wie sie in dialektischer Verschränkung mit dem Autonomieproblem bei Hegel selbst entwickelt worden ist.

Weil die präreflexive Verinnerlichung der Halt und Richtung gebenden Autorität eines "Anderen" in dialek-

tischer Zweideutigkeit dadurch gekennzeichnet ist, daß sie einerseits die "Befreiung" aus der noch heteronom durch "natürliche Unmittelbarkeit" bestimmten Partikularität anbahnt, andererseits aber selbst noch eine Seite erst aufzuhebender Heteronomie darstellt, hat an die Stelle präreflexiver Verinnerlichung die kritische Ablösung von der "Autorität anderer" zu treten, d. h. der Educandus muß auf die Bildungsstufe "moralisch" autonomer "Reflexion in sich" sich erheben.

> "Der eigenen Überzeugung steht der bloße Glaube auf die Autorität anderer entgegen. Wenn meine Handlung moralischen Wert haben soll, so muß meine Überzeugung damit verknüpft sein. Die Handlung muß im ganzen Sinn die meinige sein. Handle ich aber auf die Autorität anderer, so ist sie nicht völlig die meinige; es handelt eine fremde Überzeugung aus mir"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., § 23, S. 229).

Der Prozeß der Ablösung von der "fremden Überzeugung" und "Autorität anderer" bringt aber die "Negativität" emanzipatorisch-affirmativer Bildung in ihre entscheidende Krise. Mit der Erhebung zur Bildungsstufe "moralisch" autonomer "Reflexion in sich" droht der Educandus auf Grund der Absolutsetzung reiner Selbstbestimmung in ein abstrakt antithetisches Verhältnis zu erzieherischer Autorität, aber auch zum "an und für sich Allgemeinen" der institutitionellen Ordnung zu treten, die diese repräsentiert. - Die Legitimation erzieherischer Autorität besteht jedoch gerade darin, daß sie diese Ordnung in Vollmacht des eigenen, unveräußerbaren Anspruchs des Educandus als "an sich" freiem, geistigem Subjekt repräsentiert. Die Unveräußerbarkeit dieses Anspruchs droht verloren zu gehen, wenn der Educandus mit der einseitig sich absolut setzenden Partikularität jeweils eigener, innerer

"Überzeugung" in die Dialektik des Gewissens sich verstrickt.

Soll "Freiheit" nicht, zurückgenommen in die rein "subjektive Freiheit" substanzloser Subjektivität, ins "Böse" sich verkehren oder, was das andere Extrem wäre, in selbst-loser Substantialität untergehen, - wie dies für Hegel in exemplarischer Weise in der absoluten Substanzphilosophie Spinozas geschehen ist, - so muß das "sittliche" Subjekt gerade mit seinem Anspruch auf "subjektive Freiheit" in die Voraussetzung "substantieller Wirklichkeit" sich hineingenommen wissen können. Insofern, aber auch nur insofern, entfaltet "substantielle Freiheit" sich im Bewußtsein der "Notwendigkeit" und erweist sich andererseits, "logisch" gesehen, "Freiheit" als die begriffene Wahrheit der "Notwendigkeit" [36].

I DIE EINHEIT VON WISSENSCHAFTSORIENTIERTER UND SITTLICHER BILDUNG

1. Hegels Stellungnahme zur Reform des Bildungswesens und ihre logisch-spekulativen Implikationen

Nicht erst mit der Berufung zum Rektor des Nürnberger Gymnasiums, sondern bereits während seiner Tätigkeit als Herausgeber einer profranzösischen Zeitung in Bamberg war Hegel Einwohner Bayerns geworden, wo im Zeichen Napoleonischer Herrschaft der Wandel eines feudalen Patrimonialstaates zu einem modernen Staat sich vollzog. An die Stelle hergebrachten Gewohnheitsrechts trat, - von Hegel in einem Brief an Niethammer (11. Februar 1808) begeistert begrüßt, - das damals fortschrittlichste Recht, der Code Napoléon.[1]

Auf die Empfehlung Niethammers hin, - seinerzeit Oberschulrat in München und mit der Aufgabe einer grundlegenden Reform des Bildungssektors betraut, - übernimmt Hegel von 1808 bis 1815 das Rektorat am ältesten Gymnasium in Deutschland. Dieses Institut , eine Gründung Philipp Melanchthons, war zwar längst in enger protestantischer Orthodoxie, die der katholischen in nichts nachstand, erstarrt, hatte aber im Zuge einer gerade erst vom Staat eingeleiteten, programmatisch das höhere wie das niedere Bildungswesen umfassenden Schulreform eine neue Gestalt gewonnen und stand zur Zeit der Amtsübernahme Hegels noch ganz im Stadium einer Experimentalschule und ihrer Bewährung.

Wenn in der dritten Gymnasialrede (14. September 1810)[2] in beiläufiger Form an

> "die Herren Prediger als vormalige Inspektoren der Schulen"
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S.339)

erinnert wird, so verrät gerade das Beiläufige dieses Rückblicks, mit welcher Selbstverständlichkeit Hegel davon ausgeht, daß das Bildungswesen unter die Aufsicht des Staates getreten war. Eine Anhebung des sozialen Status war damit allerdings nur für den Lehrkörper des höheren Bildungswesens verbunden. In der zum Jahresabschluß 1810 gehaltenen Rede spricht Hegel der Regierung seinen "devotesten Dank" für die Aufnahme der "Professoren an Lyceen, Gymnasial- und Realinstituten in die Klasse der Staatsbeamten" (s.a. a.O., S. 342) aus. - Die zweite Gymnasialrede (29. September 1809) wird von ihm zum Anlaß genommen, um, wenn auch nur in Andeutungen, auf gewisse programmatische Aspekte der Schulreform hinzuweisen und sich "des weisen Verhältnisses zu freuen, das unsere allerhöchste Regierung hierin festgesetzt hat" (a.a.O., S. 315).

1.1 Das Einteilungsprinzip der Wissenschaftsorientiertheit

Im Rahmen des Volksschulunterrichts, von Hegel nur am Rande erwähnt, ist die Erweiterung der "allgemeinen Bürgerbildung" (s.a.a.O., S. 316) vorgesehen. Die Rousseausche Alternative einer Erziehung zum "Menschen" oder zum "Bürger" scheint zugunsten des Bürgers entschieden zu sein. In Wahrheit stellt sich diese Alternative jedoch überhaupt nicht, vielmehr soll durch die konsequente Einrichtung allgemeiner, unter Aufsicht des Staates stehender "Volksschulen" für alle die gleiche Voraussetzung geschaffen werden,

> "das ihnen als Menschen Wesentliche und für ihren Stand Nützliche zu erlernen"
>
> (s. Ebda.).

Berücksichtigt man den Kontext, so läßt sich dem knappen Hinweis Hegels zweierlei entnehmen: Zum einen, daß es offenbar um die Institutionalisierung gleicher Lernvoraussetzungen auf einer bestimmten Bildungsebene geht, zum andern, daß die universalistische Zielsetzung einer Erziehung des werdenden Menschen zu dem ihm als "Menschen Wesentlichen" in restriktiver, "höhere" Bildungsmöglichkeiten von vorneherein ausschließender Form unmittelbar mit einer berufsständisch orientierten Funktionsbestimmung des Volksschulunterrichts verbunden ist. Was an "nützlichen" Kenntnissen und Fertigkeiten vermittelt werden soll, bezieht sich, wie aus Hegels "Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten" (1810) hervorgeht, auf alle Berufszweige des "Gewerbestandes" (s.a.a.O., S.387), die lediglich ein gewisses "praktisches Wissen" voraussetzen, das, von konkreten Handlungszusammenhängen nicht ablösbar, einer "wissenschaftlichen Begründung" weder bedarf noch fähig ist.

Bei Hegel wird im Grunde ein Verhältnis prästabilierter Harmonie zwischen Art und Umfang des verfügbaren Begabungspotentials und der Struktur des gesellschaftlichen Bedarfs unterstellt [3]. Die Volksschule ist in negativer Weise dadurch definiert, daß sie "die ganze zahlreiche Jugend" umfaßt, "welche nicht für das wissenschaftliche Studium bestimmt ist" (s.a.a.O., S. 371). Da Hegel Begabung primär im Sinne unmittelbarer "Naturbestimmtheit" versteht, zugleich aber das für die Emanzipation des bürgerlichen Subjekts konstitutive Vorurteil des "Verdienstes" durch jeweils individuell zurechenbare "Leistung" teilt, bleibt diese negative Bestimmung für ihn grundsätzlich unproblematisch. -

Sie bleibt auch deshalb unproblematisch, weil Hegel erst am Anfang einer Entwicklung steht, in der die Wirklichkeit im ganzen eine in wachsendem Maße durch wissenschaftliche Rationalität vermittelte ist, und zwar in der doppelten Form instrumenteller und kritisch-reflexiver Rationalität, so daß die Erziehung zu realitätsgerechtem Handeln zunehmend mit dem Problem der Entfremdung gegenüber einer mit der Lebenswelt substantiell identisch werdenden Wissenschafts- und Reflexionskultur und der damit verbundenen Gefahr drohenden Realitätsverlusts sich konfrontiert sieht [4].

Was das höhere Bildungswesen im ganzen auszeichnet, ist die Vermittlung "höherer geistiger Fertigkeiten" im Rahmen eines propädeutischen "Studiums der Wissenschaften" (s.a.a.O., S. 316). Im Gegensatz zum humanistischen Gymnasium hat der Unterricht der neu geschaffenen "Schwesteranstalt", des "Realinstituts", seine Grundlage jedoch nicht in den alten Sprachen, sondern in den von Hegel im Sinne instrumenteller Rationalität interpretierten mathematischen Naturwissenschaften. - Maßgebliches Prinzip der dichotomischen Einteilung des Bildungssystems ist die dem höheren Bildungswesen vorbehaltene Wissenschaftsorientiertheit des Unterrichts [5].

Hegel würdigt als Verdienst der "allerhöchsten Regierung" Bayerns:

> "Erstlich hat dieselbe durch die <u>Vervollkommnung der deutschen Volksschulen</u> die allgemeine Bürgerbildung erweitert; es werden dadurch Allen die Mittel verschafft, das ihnen als Menschen Wesentliche und für ihren Stand Nützliche zu erlernen. ...
>
> Zweitens hat das Studium der Wissenschaften und die Erwerbung höherer geistiger und nützlicher

> Fertigkeiten, in ihrer Unabhängigkeit von der alten Literatur, in einer eigenen Schwesteranstalt ihr vollständiges Mittel bekommen.
>
> Drittens endlich ist das alte Sprachenstudium erhalten. Es steht teils nach wie vor als höheres Bildungsmittel jedem offen, teils aber ist es zur gründlichen Basis des gelehrten Studiums befestigt worden."
>
> (Ebda.).

Die Schulreform sollte in programmatischer Form das höhere wie das niedere Bildungswesen umfassen, tatsächlich wurde aber lediglich die Reform des höheren Bildungswesens konsequent vorangetrieben. Hegel kritisiert in seiner letzten, am 30. August 1815 gehaltenen Rede, daß die "zur Aufnahme in die Gymnasialanstalt" (s.a.a.O., S. 371) erforderlichen Lernvoraussetzungen, die zu schaffen "dem Unterrichte der allgemeinen Volksschulen überlassen" (s.Ebda.) bleiben müsse, nicht in hinreichendem Umfang gewährleistet seien. Er macht dafür "die Gebrechen, an welchen die hiesigen Volksschulen noch leiden" (s.Ebda.) verantwortlich, die er, sofern keine "wesentliche Umformung" (s.Ebda.) vorgenommen werden sollte, als "unheilbar" (s.Ebda.) diagnostiziert. Hegel erhebt deshalb die Forderung, in einer der Umgestaltung des höheren Bildungswesens entsprechenden Weise auch die "Volksschule" einer durchgehenden Reform zu unterziehen, d. i. sie als "öffentliches Institut" unter die umfassende Aufsicht und Verantwortung des Staates zu stellen, sie ingestalt von "Privatinstituten" und Einklassenschulen aufzuheben, Jahrgangsklassen mit eigenem Klassenlehrer einzurichten, den kontinuierlichen Schulbesuch zur Pflicht zu machen und die Planmäßigkeit eines in "geordnetem Stufengang" (s.Ebda.) fortschreitenden Unterrichts sowie die gegenüber der "Willkür und Neigung der Eltern"

(s. Ebda.) abgesicherte Autonomie der Schule und des Lehrkörpers zu gewährleisten.

> "Ich ergreife diese öffentliche Gelegenheit, es zu berühren, daß von dieser Seite (der Verbesserung der Volksschule, S. R.) noch sehr viel zu wünschen und zu tun übrig ist und daß die Gebrechen, an welchen die hiesigen Volksschulen noch leiden, ohne eine wesentliche Umformung unheilbar sind. Ein geordneter Stufengang und die Absonderung der ungleichen Schüler in getrennte Klassen unter eigenen Lehrern sowie andererseits Unabhängigkeit des Unterrichts der Lehrer von der Willkür und Neigung der Eltern sind Erfordernisse, welche zum Gedeihen öffentlicher Lehranstalten unumgänglich notwendig sind. Die entgegenstehenden Mängel, die Vereinigung der Kinder von verschiedenen Kenntnisstufen in einer Schule unter einem Lehrer, verbunden mit der Willkür der Eltern in Rücksicht des Schulbesuchs überhaupt und der Regelmäßigkeit desselben, verbessern sich nicht von selbst, solange die Schulen Privatinstitute sind".
> (s. Ebda.).

An die Stelle der früheren, noch unter Aufsicht der Kirchen stehenden Lateinschule und ihres Ausschließlichkeitsanspruchs ist die Differenzierung des höheren Bildungswesens in verschiedene wissenschaftsorientierte Bildungsgänge und Einrichtungen getreten. Hegel verbindet damit die Hoffnung auf die Institutionalisierung pädagogischer Autonomie:

> "Indem dasselbe (das altsprachliche Gymnasium, S. R.) nun n e b e n jene Bildungsmittel und wissenschaftliche Weisen getreten ist, ist es seiner Ausschließlichkeit verlustig geworden und kann den Haß gegen seine vorherige Anmaßungen getilgt haben. So auf die Seite getreten, hat es um so mehr das Recht, zu fordern, daß es in seiner Abscheidung frei gewähren dürfe und von fremdartigen, störenden Einmischungen ferner unbehelligt bleibe."
>
> (s. a.a.O., S. 316).

Das Desiderat pädagogischer Autonomie hat seinen objektiven Grund in der Ausdifferenzierung der "heterogenen Zwecke" (s. a.a.O., S. 392), die das Bildungs-

system zu erfüllen hat. Pädagogische Autonomie kann zu der staatlichen Macht, die ihre Institutionalisierung erst ermöglicht und garantiert, in keinen substantiellen Gegensatz treten. Ebensowenig steht sie im Gegensatz zu bürgerlich-industrieller Gesellschaft und ihren in wachsendem Maße durch technisch-naturwissenschaftliche Rationalität bestimmten Reproduktionsbedingungen. Im Gegenteil: sie ist, ohne deshalb als pädagogische Autonomie von Grund auf in Frage gestellt zu werden, funktional von diesen Mächten selbst impliziert. Für Hegel ist sie mit dem Eigenrecht einer Bildungsinstitution und ihrem objektiven, sie einheitlich im ganzen bestimmenden Zweck identisch. Pädagogische Autonomie hat ihre konstituierende Mitte also nicht, - wie erstmals Rousseau geltend gemacht hatte, - im Eigenrecht des Educandus, d. i. im Eigenwert jeder Phase seines kindlichen und jugendlichen Lebens, in seiner Individualgenese. Hegels Forderung, im Rahmen der Volksschule homogene, nach "Kenntnisstufen" getrennte Klassen einzurichten, bezieht sich auf die Institutionalisierung von Jahrgangsklassen, deren Funktion primär darin besteht, die im Verhältnis zu Einklassenschulen effektivere Organisation eines in "geordnetem Stufengang" fortschreitenden Unterrichts zu gewährleisten. - Die kritische Feststellung, daß die unterschiedlichen Bestimmungen pädagogischer Autonomie bei Hegel noch nicht zu konkreter Einheit sich zusammenschließen, reduziert sich auf das Schema abstrakter Programmatik, solange nicht vor dem Hintergrund sich wandelnder gesellschaftlicher Strukturen die Gültigkeit dieser Bestimmungen beziehungsweise ihre unterschiedlichen Interpretationen und Durchführungen selbst zum Gegenstand kritischer Reflexion gemacht werden, - eine Aufgabe, die im Rahmen dieser Ar-

beit lediglich formuliert werden kann. - Trotz dieses möglichen Einwandes und der Kritik, die auch Hegels Interpretation des spezifischen Eigenrechts einer Bildungsinstitution verdient, kann die These aufgestellt werden, daß die in den letzten Jahren immer wieder beklagte "Institutionsblindheit"[6] der Pädagogik hätte vermieden werden können, wenn Hegels Bildungstheorie in einer ihrer Bedeutung angemessenen Weise rezipiert worden wäre.

Wird pädagogische Autonomie von der notwendigen Ausdifferenzierung "heterogener Zwecke" und dem darauf begründeten Eigenrecht einer Bildungsinstitution her interpretiert, so wird die mit dem Autonomieprinzip verbundene Problemkomplexität erheblich reduziert. Trotzdem stellt sich auch schon bei Hegel die grundlegende Frage, wie a) sachimmanente Notwendigkeiten der Bildungssphäre als immanente ausgewiesen und b) mit politischen Entscheidungen, das Bildungssystem betreffend, in Übereinstimmung gebracht werden können. (Die notwendige Übereinstimmung kann im Rahmen des modernen Staates, sofern in ihm die "Idee der Freiheit" sich konkretisiert, natürlich nicht grundsätzlich in Frage stehen.)

Im "Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten" (1810), das Hegel auf Wunsch der Landesregierung angefertigt hatte, erhebt er die pädagogisch in seinen Augen unverzichtbare Forderung einer konsequenten Trennung von Realinstitut und altsprachlichem Gymnasium. Die Landesregierung wollte Lehrerstellen einsparen. Sofern dieser finanzpolitische Gesichtspunkt mit immanenten Notwendigkeiten des höheren Bildungswesens, - jedenfalls was das Gymnasium betraf, - nicht zu vereinbaren war, entbehrte er in Hegels Augen jeder Legitimation. Hegel

glaubte allerdings, diesen "Gesichtspunkt" mit der Funktion des Realinstituts in Einklang bringen zu können. Sein Vorschlag war einfach genug: frühere Praxisorientierung, das heißt Kürzung des Kursus am Realinstitut. Feststeht für Hegel jedenfalls, daß die unterschiedlichen Schularten nicht,nur um Lehrerstellen einzusparen, in Berufung auf die abstrakte "Gemeinsamkeit" bestimmter "Lehrgegenstände" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 389 f.) "vermischt" (s. a.a.O., S. 392) werden dürfen.

Das humanistische Gymnasium als

> "Spezialschule der Vorbereitung zur höheren wissenschaftlichen und geistigen Bildung" (s.Ebda.)

muß vielmehr, - wie in entsprechender Weise auch das Realinstitut, - "einen eigenen Ton für alle ihre Lehrgegenstände" (s. Ebda.) erhalten. Hegel sieht darin eine programmatisch unverzichtbare Forderung. Dieser "eigene Ton" sei "einem Ganzen wesentlich", da er aber, um in sich stimmig zu sein, Exklusivität voraussetze, könne er sich

> "allein in einer geschlossenen, nach <u>einem</u> Zwecke wirkenden Anstalt bilden" (s. Ebda.).

Aus der Notwendigkeit eines einheitlichen, "nach einem Zwecke wirkenden" Ganzen wird abgeleitet, daß eine Kooperation zwischen Gymnasium und Realinstitut in Form eines gemeinsamen Unterrichts in gemeinsamen Lehrgegenständen völlig unangebracht, weil zweckwidrig wäre. - Als "gemeinsame" Lehrgegenstände werden genannt:

> "Geschichte, Geographie, Mathematik und Physiographie, philosophische Vorbereitungswissenschaften, vaterländische Literatur, französische Sprache" (s.a.a.O., S. 389).

Das bloß "Gemeinsame" ist ein Produkt der Abstraktion, denn Gewicht, Kontext und Funktion der Lehrgegenstände sind in der "Gymnasialanstalt", die im Studium der Humaniora ihr konstituierendes Prinzip hat, von Grund auf andere als beim "Realinstitut", dessen lei-

tender Zweck in der "wissenschaftlichen (d.i. mathematisch-naturwissenschaftlichen, S. R.) Begründung des praktischen Wissens" (s.a.a.O., S. 396) besteht.

Die wissenschaftliche Fundierung "praktischen Wissens" hat den Zweck, die beiden "Einseitigkeiten" (s.a.a.O., S. 387)

> "des bloßen blinden Routinierens und der blossen Theorie ohne Praxis" (s. Ebda.)

zu vermeiden, oder, - dasselbe in positiver Formulierung, -

> "die Erwerbung technischer Fertigkeiten, empirischer Kenntnisse und des praktischen Blicks früh mit dem theoretischen Studium zu verknüpfen"(s. Ebda.).

Der Theorie-Praxiszusammenhang, der durch das Realinstitut hergestellt werden soll, bewegt sich jedoch noch auf der Ebene rein instrumenteller Rationalität, reduziert sich also auf bestimmte Formen zweckrationalen Handelns. - Zum Problem kann die Vermittlung von Theorie und Praxis auf der Ebene instrumenteller Rationalität erst angesichts entwickelterer Formen "praktischen Wissens" werden, die nicht mehr, eingebettet in konkrete Handlungssituationen, auf dem Wege unmittelbaren Mit- und Nachvollzugs erworben werden können. Erst die relative Freisetzung vom Druck spezifischer Aufgabenstellungen im Rahmen begrenzter, in typischer Weise sich reproduzierender Handlungszusammenhänge ermöglicht einen Realitätsbezug, der durch das umfassende Anwendungspotential instrumenteller Rationalität vermittelt und damit für die Bewältigung einer Vielzahl möglicher Aufgaben und Handlungssituationen offen ist. - Die Kehrseite dieser Entwicklung ist eine Hypertrophie der Mittel, während dasjenige, was auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung im Sinne einer objektiv vernünftigen Gestaltung menschlicher Wirklichkeit unbedingter Selbstzweck ist, seine rationale Ausweisbarkeit zu verlieren und die teleologische Struktur des Handelns in partikularistischer Orien-

tierung auf das jeweils "Nützliche" und "subjektiv Zweckmäßige" (vgl. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 29, 154 f., 202; Sys.d.Ph. 1, §§ 205-211; W.Log.II, S. 217-235) sich zu reduzieren droht.[7]

Im Gegensatz zum Theorie-Praxiszusammenhang auf der Ebene instrumenteller Rationalität ist der übergeordnete Praxisbezug, den anzubahnen Aufgabe des humanistischen Gymnasiums ist, als primär ethisch-politisch bestimmter an substantieller Rationalität festgemacht. Auf das "an und für sich Allgemeine" verpflichtete Rationalität aber schließt, da sie am Prinzip der Rechenschaftsgabe ihren Maßstab hat, kritisch-reflexive notwendig mit ein.

Die Wissenschaftsorientiertheit des Unterrichts bildet in gewisser Weise das durchgehende Einteilungsprinzip des Bildungssystems überhaupt, wird aber, da der Volksschulunterricht dadurch nur per negationem definiert ist, in unterschiedlicher Weise geltend gemacht: zum einen ingestalt einer abstrakten Alternative, zum andern in Form einer notwendigen Spezifikation des wissenschaftsorientierten Unterrichts. - Die abstrakte Alternative der Wissenschaftsorientiertheit oder Nicht-Wissenschaftsorientiertheit erfolgt nach dem

> "Satze des ausgeschlossenen Dritten. Etwas ist entweder A oder Nicht-A; es giebt kein Drittes" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 544),

der einzigen Form vollständiger Disjunktion, die auf formallogischer Ebene denkbar ist. Die Reduktion vollständiger Disjunktion auf eine abstrakte Alternative ist jedoch durch einen doppelten Mangel gekennzeichnet: Sie läßt einerseits völlig unbestimmt, wie nichtwissenschaftsorientierter Unterricht inhaltlich an sich selbst bestimmt ist (vgl. a.a.O., S. 544 f.) und hat andererseits, da sie von der notwendigen Spezifikation

eines wissenschaftsorientierten Unterrichts abstrahiert, auch dessen relative Unbestimmtheit zur Konsequenz.

1.2 Die vollständige Ausdifferenzierung "heterogener Zwecke"

Mit der Differenzierung des höheren Bildungswesens in getrennte Institutionen, die "sich in sich vertiefen und zu vollständigen Systemen machen" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 317), um "ohne Neid und Furcht nebeneinander ihr Werk" (s. Ebda.) zu "treiben", wird nach Hegels Auffassung erst die autonome Entfaltung der unterschiedlichen "Bildungsmittel und wissenschaftlichen Weisen" (s.a.a.O., S. 316) zu einem jeweils in sich "konsequenten Ganzen" (s.a.a.O., S. 317) möglich. Das Bildungswesen kann als vernünftig gegliedertes "Ganzes" nur in der "Freiheit und Stärke" (s.a.a.O., S. 316) eines organisatorischen Systems sich realisieren, das die vollständige Ausdifferenzierung "heterogener Zwecke" zur Grundlage hat. Diese bilden das konstituierende Prinzip, das den Geist und Unterricht einer bestimmten Schulart einheitlich im ganzen bestimmt. Die "unterschiedlichen Momente" (s.a.a.O., S. 317) dürfen, wenn sie mit dem vollen Gewicht ihres Eigenrechts geltend gemacht werden sollen, nicht in einer einheitlichen Schulform einbehalten, oder, in Verwischung ihrer Sinngrenzen, miteinander "vermischt" werden, - sowenig wie innerhalb einer Gattungsästhetik die "Totalität der Arten", in die die Gattung des "poetischen Kunstwerks" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 177 , Zus., S. 380) ihrem Begriff nach sich einteilt, "vermischt" werden dürfen. Die Berechtigung dieser Analogie beruht auf ihrer logischen Struktur; diese muß vor dem philosophiegeschichtlichen Hintergrund platonischer Dihairesis, d. i. der Wesensdefinition auf dem Wege der Begriffseinteilung einer Gattung in ihre Arten[8], gesehen werden. - Soll die Ausdifferenzierung

der "heterogenen Zwecke", die das höhere Bildungswesen zu erfüllen hat, in ihrer inneren Notwendigkeit und Vollständigkeit begriffen werden können, so muß sie ihren Grund im Prinzip der Wissenschaftsorientiertheit selbst haben. Die beiden maßgeblichen Schularten des höheren Bildungswesens, - Realinstitut und humanistisches Gymnasium, - schließen als die Verwirklichung "heterogener Zwecke" einander aus, müssen aber in derselben Hinsicht, d. i. in Rücksicht auf die im Sinne vollständiger Disjunktion erfolgende Ausdifferenzierung der "unterschiedlichen Momente" eines wissenschaftsorientierten Unterrichts, als gleichermaßen notwendig und wesentlich begriffen werden. - Der nicht in "äußerer Reflexion" auf blosse "Verschiedenheit" sich reduzierende "Unterschied" verschärft sich zum wesentlichen "Gegensatz". Erst das im Sinne der Real- und Wesensdefinition interpretierte Einteilungsprinzip vollständiger Disjunktion, - im Schema:"A ist <u>sowohl</u> B <u>als auch</u> C", wobei zugleich gilt: "A ist <u>entweder</u> B <u>oder</u> C" (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log.II, S. 106), - schafft in Hegels Augen die Voraussetzung dafür, daß jede Schulart beziehungsweise jedes "System" sich "abgesondert in seinem Prinzip vollkommen macht" (s.Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 317) und, anstatt in einer "vielseitigen inkonsequenten Oberflächlichkeit" (s. Ebda.) sich zu verlieren, die notwendige "Tiefe und ... kräftige Möglichkeit der Vielseitigkeit" (s. Ebda.) gewinnt.

Das Schema der vollständigen Disjunktion im Sinne der notwendigen Spezifikation einer "allgemeinen Sphäre" wird zwar in diesem Zusammenhang von Hegel nicht expliziert, bildet aber den Hintergrund seiner Argumentation. In der "Logik für die Mittelklasse" (1810/11) kennzeichnet Hegel das "disjunktive Urteil" wie folgt:

> "Das <u>disjunktive</u> Urteil hat zum Subjekt Etwas als eine allgemeine Sphäre, die im Prädikat in ihrer vollständigen Besonderung oder in ihren verschie-

> denen Bestimmungen ausgedrückt ist, die dem Allgemeinen insgesamt ebensosehr zukommen, als sie in Rücksicht auf das Subjekt sich gegenseitig ausschließen" (a.a.O., § 116, S. 199; vgl. § 35, S. 148; § 60, S. 136; § 64, S. 24).

Soll die Spezifikation wissenschaftsorientierten Unterrichts in ihrer inneren Notwendigkeit begriffen werden, so muß sie ihren Grund in dieser "allgemeinen Sphäre" selbst haben. Dieser Grund, d. i. das Einteilungsprinzip, an dem die dichotomische Gliederung des höheren Bildungswesens festgemacht ist, kann an dieser Stelle lediglich vorweggenommen werden; sie beruht darauf, daß wissenschaftsorientierter Unterricht entweder, wie dies beim mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten "Realinstitut" der Fall ist, an das "sinnliche Element" gebunden bleibt oder aber im Gegenteil dazu befähigt, sich davon zu lösen und zur begriffslogischen Ebene "reinen Denkens" sich zu erheben.
Da diese Einteilung selbst auf der Legitimationsebene "reinen Denkens" erfolgt, beinhaltet sie von vorneherein einen entsprechenden Rangunterschied und geistigen Führungsanspruch. (An dem scheinbar rein formalen Unterscheidungsmerkmal der Bindung oder Befreiung vom "sinnlichen Element" sind, wie sich zeigen wird, in Wahrheit unterschiedliche Formen des Realitätsbezugs und des Theorie-Praxiszusammenhangs festgemacht. - Wenn im Rückgriff auf die eleatisch-platonische Tradition "reinen Denkens" das, was die Realität substantiell ist, vom "Logisch-vernünftigen" her sich definiert, so sind damit zwar alle Realitätsdefinitionen im Rahmen irrationaler Macht- und Herrschaftsverhältnisse von Grund auf in Frage gestellt, aber das "Logisch-vernünftige", das höchster Ausdruck und Garant der im "Denken" verbürgten Freiheit sein soll, konstituiert sich selbst noch in Formen elitärer Verzerrung.)

Hegels spekulativer Diskurs ist wirklichkeitstheore-

tisch orientiert; er definiert die Realität, indem er, die teleologische Struktur des antiken Wesensbegriffs und die daran festgemachte, vollständige Bestimmtheit einer "allgemeinen Sphäre" und "Sache" an und für sich selbst von neuem zur Geltung bringend, das, "was in Wahrheit ist", mit dem"Logisch-vernünftigen" identifiziert. - Das Bildungswesen läßt sich im Medium dieses Diskurses als das, was es in vor der Vernunft gerechtfertigter Weise ist und zu sein hat, nur auf seinen Begriff bringen, wenn es als "allgemeine Sphäre" verstanden werden kann, die auf Grund eines einheitlichen Einteilungsprinzips in bestimmte Schularten sich gliedert. Andernfalls nämlich würde es in eine unbestimmte Vielzahl von Schulformen sich auflösen. - Soll ein unmittelbarer Zugang zu Hegels Denken ermöglicht werden, so ist es notwendig, diesen Gedankengang noch weiterzuführen. - Die auf der Ebene kontingenter Faktizität lediglich in "empirischer" Weise "vorfindbare" (s. Hegel, G. W.F., W.Log.II, S. 106; vgl. a.a.O., S. 301-304) Vielzahl von Schularten könnte, da ihre unterschiedlichen Funktions- und Zweckbestimmungen nicht vom "Logisch-vernünftigen" her begründbar wären, nurmehr im Sinne numerischer Vollständigkeit der Reihe nach aufgeführt werden, - nach dem Schema dessen, was Hegel ein "empirisches disjunktives Urtheil ... ohne Nothwendigkeit" (s. a.a.O., S. 106) nennt:

> "A ist entweder B oder C oder D.u.s.f. (ad indefinitum,S.R.) weil die Arten B,C,D u.s.f. sich <u>vorgefunden</u> haben" (s. Ebda.).

Damit würde aber, da keine inhaltliche Bestimmung im Element "vernünftiger Rede"(logos) mehr möglich wäre, jede Aussagemöglichkeit auf die Ebene nominalistischer Begriffsbildung und,in konstitutivem Korrelationszusammenhang damit,auf den Bereich kontingenter Faktizität sich reduzieren,so daß die Lernprozesse,die in den verschiedenen Schularten institutionalisiert sind, in relativer Beliebigkeit unter alle möglichen Funktionsbestimmungen und Klassifikationssysteme subsumierbar würden.

Bei Hegel wird das Legitimationsprinzip der vollständigen Disjunktion im Rekurs auf platonische Dihairesis allerdings in gattungslogischer Form interpretiert, was zur Konsequenz hat, daß die notwendige Ausdifferenzierung "heterogener" Funktions- und Zweckbestimmungen mit der scheinbar notwendigen Institutionalisierung einer starren Trennung der Schularten auf struktureller Ebene unmittelbar verbunden wird. Damit wird aber das Legitimationsprinzip selbst korrumpiert.

Man kann an diesem Paradigma sich klarmachen, was der immer noch in der eleatisch-platonischen Tradition stehende Versuch Hegels, die Wirklichkeit, gerade auch die geschichtliche, "logisch" zu durchdringen, bedeutet. (Hier muß zunächst davon abgesehen werden, daß "begriffene Wirklichkeit" beziehungsweise die Real- und Wesensdefinition bei Hegel in den Horizont des "spekulativen Begriffs" gestellt und damit in eine Theorie der absoluten Subjektivität hineingenommen ist.)[9]

Bestimmte Inhalte sind durch ihre "logische Form" gerechtfertigt, umgekehrt aber impliziert die wahre logische Form als kritisches Rechenschaftsprinzip auch bestimmte Inhalte, und zwar substantielle und notwendige. Hegels "logische" Rekonstruktion der"Wirklichkeit" nimmt das "Logische" weder in kommunikative Formen und Regeln vernünftigen Argumentierens zurück,[10] noch reduziert sie sich auf die Abbildung kontingenter Faktizität als dem Korrelat formaler Aussagenlogik; sie macht vielmehr das, "was ist", nämlich die in sich durch Vernunft bestimmte Wirklichkeit, auf den inneren Zusammenhang seiner "unterschiedlichen", aber gleichermaßen notwendigen und wesentlichen Bestimmungen hin transparent. Gerade wenn man der Auffassung ist, daß Hegels wirklichkeitstheoretische, an der teleologischen Struktur von Handlungssystemen orientierte

Interpretation des Diskurses ein prinzipiell vorbildlich bleibendes Selbstverständnis "vernünftiger Rede" darstellt, sieht man sich gezwungen, dessen konkrete Durchführung zu kritisieren. Es ist offensichtlich, daß Hegel in Gefahr ist, die Logik der Sache durch die Sache der Logik zu ersetzen. Das verselbständigte Schema logischer Formen, das jedoch inhaltlich auf die Dimension der inneren Bestimmungen einer Sache bezogen bleibt, kann, ohne seine kritische Funktion völlig einzubüßen, in konstitutiver Ambivalenz zugleich als Instrument der Rechtfertigung "vorfindbarer" Einrichtungen dienen. Damit verfällt aber das platonische Prinzip, von jedem Gedanken kritische Rechenschaft zu geben, selbst der Ambivalenz instrumentalisierbaren Wissens und das eine, was vor allem anderen nottut, die "Verwirklichung der Vernunft", verkehrt sich, wenn nicht in die vernunftspositivistische Rechtfertigung bloßer Faktizität, so doch nur relativ "fortschrittlicher" Einrichtungen. - Wird der "disjunktive Schluß" als die wahre logische Explikation und Form des "Begriffs", auf die eine Sache zu bringen ist, interpretiert, so reproduziert sich darin zwar nicht unmittelbar die Struktur einer ständisch gegliederten Gesellschaft und deren Verklärung zum "konkret Allgemeinen", d. i. zum objektiv Vernünftigen, eine fatale Affinität zwischen ständischer Gliederung, - und zwar der Gesamtgesellschaft wie des Bildungssystems, - einerseits und der gattungslogisch interpretierten Legitimationsform der vollständigen Disjunktion andererseits kann aber schwerlich bestritten werden.

Gewicht, Funktion und Kontext der Lehrgegenstände, die Realinstitut und humanistisches Gymnasium "gemeinsam" haben, sind jeweils andere. So werden zum Beispiel

> "Mathematik und Physiographie ...in einer Gymnasialanstalt nicht in der Ausdehnung behandelt, welche sie in einem Realinstitut erhalten sollen, auch nicht in der nahen Rücksicht auf technische Zwecke, welche in dem letzteren einzutreten hat"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 390).

> "Bei den philosophischen Vorbereitungswissenschaften muß es",

wie Hegel hervorhebt,

> "am stärksten gefühlt werden, daß sie ganz anders mit Schülern behandelt werden können, die eine höhere Bildung erhalten, deren Fassungskraft durch die Bekanntschaft mit der klassischen Literatur geschärft und in eine Menge Begriffe von geistigen Verhältnissen eingeführt worden ist "
>
> (s. a.a.O., S. 391),

ein Einfluß, der "aber überhaupt auf alle Lehrgegenstände" (s. Ebda.) sich ausdehnt. Hegel wendet sich deshalb entschieden gegen jede "Vermischung" der Gymnasialschüler"mit anderen, welche die übrige Bildung des Ganzen nicht erhalten" (s. a.a.O., S. 392) haben. Für jede Schulart soll es vielmehr konstitutiv sein, daß ihre Schüler, Lehrer und Lehrinhalte jeweils einheitlich im ganzen durch einen leitenden Zweck bestimmt werden, dessen Verwirklichung nicht durch die "Vermischung" mit "heterogenen Zwecken" in Frage gestellt werden darf. Auf Grund seiner "wichtigen Bestimmung"(s.Ebda.) habe vor allem das humanistische Gymnasium Anspruch auf die uneingeschränkte Anerkennung und Wahrung seiner Eigenart. Diese Bestimmung

ist eine elitäre.

Der elitäre Charakter des humanistischen Gymnasiums beruht zunächst darauf, daß ausschließlich das Studium der Humaniora als Träger der "allgemeinen menschlichen Bildung" (s. a.a.O., S. 384) im emphatischen Sinne verstanden werden darf; zugleich verbindet sich mit dieser paradoxen, einer Elite vorbehaltenen Form "allgemeiner menschlicher Bildung" die "allgemeine Bildung eines Staatsdieners" (s.a.a.O., S. 380), - der für Hegel, analog zum leitenden Stand in Platos Staat, dadurch ausgezeichnet ist, daß er in ungeteilter Weise Verantwortung für die allgemeinen Angelegenheiten übernimmt. Schließlich beruhen Rang und Prestige des humanistischen Gymnasiums darauf, daß allein die Humaniora den Anspruch erheben können, "Grundlage aller höheren geistigen Wissenschaft und Bildung" (s. a.a.O., S. 384) zu sein. Die drei Bestimmungsmomente bilden ein untrennbares Ganzes. -

> "Eine Spezialschule von jener wichtigen Bestimmung"

verdiene es,

> "ihre eigenen Lehrer sowohl als eigene Schüler zu haben, so daß jene sich dem Zwecke ihrer Zöglinge ausschließlich widmen"

könnten,

> "und daß diese einer Art, Bildung und Bestimmung seien und nicht wegen anderer (Schüler beziehungsweise Schularten, S. R.) von heterogenen Zwecken und geringeren Fähigkeiten versäumt werden" (s. a.a. O., S. 392)

müßten.

Während das Realinstitut auf die "wissenschaftliche Begründung des praktischen Wissens" beschränkt bleibt, besitzt das humanistische Gymnasium in Hegels Augen den Vorzug, daß im

> "Studium der Alten, dem ausgezeichneten Gegenstande der Gymnasialstudien, ... sich die Anfänge und Grundvorstellungen der Wissenschaften oder des Wissenswürdigen überhaupt"
>
> (a.a.O., S. 363 f.)

finden, so daß sie in umfassender Weise "zur Vorbereitung für die Berufswissenschaften geeignet" (s.a.a.O.,S.364)sind.Hegel hat dabei allerdings vor allem die "zur Theologie und Jurisprudenz bestimmten"(s. a.a.O., S. 381) Schüler im Blick und "diejenigen, welche sich dem Lehramte an den Studienschulen oder Studieninstituten widmen wollen" (s. a.a.O., S. 382).

Der elitäre Anspruch des humanistischen Gymnasiums zeigt sich unter einem neuen Aspekt. Ausschließlich die auf der Grundlage der Humaniora vermittelte Bildung soll dazu befähigen, die Fixierungen und Schranken frühzeitiger Spezialisierung zu durchbrechen. Hegel betont:

> "Wie ... das nihil humani a me alienum puto in moralischer Rücksicht ein schönes Wort"
>
> (s.a.a.O., S. 331)

sei, so habe es

> "auch zum Teil in technischer, aber in wissenschaftlicher Beziehung seine volle Bedeutung"
>
> (s.Ebda.).

Damit wird im Grunde unterstellt, daß die Fähigkeit, vom "sinnlichen Element" sich zu lösen und zur Ebene "reinen Denkens" sich zu erheben, auch die Befähigung mit einschließt, in alle diejenigen Wissenschaften eindringen zu können, die an dieses Element gebunden bleiben, - was keineswegs einsichtig ist. Eine gewisse Plausibilität gewinnt der mit dem humanistischen Gymnasium verbundene Anspruch, in umfassender Weise auf die unterschiedlichen "Berufswissenschaften" vorzubereiten nur dann, wenn man ihn auf die Geistes- beziehungsweise Humanwissenschaften ein-

schränkt und sich vergegenwärtigt, daß "Bildung" im emphatischen Sinne, die auf das Autonomieprinzip verpflichtet ist, mit der "Verwirklichung der Vernunft" zugleich die Aufhebung der Trennung von "empirischer" und "rationeller Erkenntnisweise" impliziert.

Den historischen Hintergrund für den Anspruch, den Hegel mit der humanistischen Bildung verbindet, bildet die entscheidende Errungenschaft antiker, genauer gesagt eleatisch-platonischer Philosophie, die die Kühnheit besessen hatte, das Denken rein auf sich zu stellen. Die "Studia humaniora" sollen offenbar, indem sie in Einheit mit dem Philosophieunterricht auf den Ursprung freien wissenschaftlichen Denkens vor der Verselbständigung der Einzelwissenschaften zurückführen, das notwendige Vertrauen in die Kraft des Denkens vermitteln, über die Schranken engen Spezialistentums sich hinwegsetzen und in jede unmittelbar "fremde Wissenschaft oder Geschicklichkeit"(s. Ebda.) eindringen zu können:

> "Ein sonst gebildeter Mensch hat in der Tat seine Natur nicht zu etwas Besonderem beschränkt, sondern sie vielmehr zu allem fähig gemacht. Um in eine ihm fremde Wissenschaft oder Geschicklichkeit, wenn es nötig wird,hineinzukommen, gehört dann eigentlich nichts, als, statt bei der Vorstellung der Schwierigkeiten und der Unfähigkeit dazu stehen zu bleiben, die Sache nur geradezu in die Hand zu nehmen und zuzugreifen"
> (Ebda.).

Den verschiedenen Schularten sind unterschiedliche Begabungstypen zugeordnet. Die konsequente Trennung der Schularten erzwingt eine entsprechende Typisierung auf der Ebene subjektiver Begabung, die bestimmte affektiv-motivationale Strukturen mit einschließt. Der elitäre Anspruch des humanistischen Gymnasiums kommt nicht zuletzt in der diskriminierenden Beurteilung des Schülerpotentials des Realinstituts zum

Ausdruck: es seien

> "gewöhnlich teils nur Menschen von geringem Talent und Fassungsvermögen, teils andere", die "aus Trägheit und Scheu vor geistiger Anstrengung sich den Gymnasialstudien selbst entziehen oder vom Rektorate zum Realinstitut überwiesen werden" (a.a.O., S. 391).

Nicht nur die spezifische Lernfähigkeit im Sinne einer Befähigung zum "Denken", das von jedem Halt an sinnlicher Anschauung sich freizumachen vermag, sondern mehr noch die Verankerung der Humaniora in einer entsprechenden "Tiefe des Gemüts" (s. Ebda.) dürfe nur bei wenigen Schülern vorausgesetzt werden. Hegel, - wie er selbst glaubt durch Erfahrung belehrt, - ist der Auffassung, daß bei "gemeinschaftlichem Unterrichte beider Anstalten" viele Schüler "nicht in den geistigen Lehrgegenständen fortkommen" könnten,

> "wogegen sie zur Mathematik, Physik, Chemie, Naturgeschichte - Wissenschaften, die kein eigentliches Denken und, was noch wesentlicher ist, keine besondere Tiefe des Gemüts erfordern, wie das klassische Studium - und dann zu technischen Kenntnissen und Fertigkeiten, zum Realen überhaupt, gute Anlagen haben und darin sehr brauchbar werden können" (Ebda.).

Das spezifische, durch andere Medien nicht substituierbare Element, in dem die Vermittlung der "geistigen Lehrgegenstände" sich vollzieht, ist die Sprache. Aus der Perspektive des Gymnasialunterrichts kann deshalb die Notwendigkeit, auch nicht-verbale Lernmedien ins Spiel zu bringen, die ein möglichst breites Spektrum an Interessen, Handlungspotentialen und Formen der Lernfähigkeit zu erfassen vermögen, überhaupt nicht in den Blick kommen.[11] In Hegels Augen bleibt die Begegnung mit den "geistigen Lehrgegenständen" allerdings nicht an das Medium der Sprache überhaupt, sondern in ebenso exklusiver wie elitärer Form an die "alten Sprachen" gebunden. Hegel sieht

konsequenterweise die

> "Unfähigkeit zu den alten Sprachen nicht im Mangel eines spezifischen Talents für dieselben"
> (s.a.a.O., S. 383)

als Sprachen begründet, sondern wertet sie vielmehr als

> "Unfähigkeit zu einer höher gehenden geistigen Bildung insgesamt" (s. Ebda.),

ein Werturteil, das die Teilhabe an antiker Kultur als Instrument eines elitären Führungsanspruchs entlarvt.

1.3 Befreiung vom "sinnlichen Element" - Erhebung zum reinen Denken

Die verschiedenen wissenschaftsorientierten Bildungsgänge und die ihnen zugeordneten Begabungsarten unterscheiden sich danach, ob sie an das "sinnliche Element" (s. a.a.O., S. 392) gebunden bleiben oder im Gegenteil dazu befähigen, von diesem Element sich zu lösen und es auf die Ebene des "Intellektuellen" hin zu überschreiten. Es müsse

> "in einer höheren Anstalt jene Abscheidung zum Grunde liegen, welche für den einer geistigen Beschäftigung fähigen Kopf eine andere Unterrichtsweise verlangt als für den, der nicht für das Intellektuelle, sondern nur für die Wissenschaften, die ein sinnliches Element haben, wie Mathematik, Physik, Naturgeschichte, und für technische Geschicklichkeit von der Natur bestimmt ist"
> (Ebda.).

Zwei Unterrichtssysteme werden auf der Ebene des höheren Bildungswesens einander gegenübergestellt: der Unterricht des humanistischen Gymnasiums, der um Inhalte zentriert ist, die ihren Ursprung in der Welt des Geistes haben und deshalb nur in sinnliche Erfahrung auf Formen der Selbsterfahrung hin transzendieren-

der "Intellektualität" erfaßt werden können, und der am Realinstitut erteilte Unterricht, der seinen Schwerpunkt in den an das "sinnliche Element" gebunden bleibenden mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern hat. - Hegel interpretiert die mathematischen Naturwissenschaften in diesem Kontext einseitig von ihrem "technischen" Verwertungszusammenhang her, was eine mögliche Sachbegegnung mit dem, was "an und für sich von Wert" (s.a. a.O., S. 315) ist, von vornherein ausschließt. Nicht berücksichtigt wird, daß diese Wissenschaften zugleich in wachsendem Maße verändernd in die Struktur menschlichen Selbstverständnisses eingreifen und damit selbst in spezifischer Weise dazu beitragen, sinnliche auf reflexive Erfahrung hin zu überschreiten. Die mögliche Sachbegegnung mit dem, was "an und für sich von Wert" ist, darf allerdings nicht, ohne hinter das bei Hegel erreichte Reflexionsniveau zurückzufallen, in naiv objektivistischer Form interpretiert werden; sie ist vielmehr im Sinne einer Gegenstandserfahrung zu verstehen, die erst im Horizont substantieller Selbsterfahrung sich vollendet, d. i. auf dem Wege möglicher "Rückkehr in sich".

Es liegt nahe, den zwischen humanistischem Gymnasium und Realinstitut bestehenden Unterschied vom Gegensatz primär geisteswissenschaftlich oder mathematisch-naturwissenschaftlich orientierter Bildungsprozesse her zu interpretieren, - eine Interpretation, die zwar nicht falsch ist, aber zu kurz greift. Die spezifische Intention des Hegelschen Bildungsbegriffs ist damit noch nicht erfaßt. Denn: die Vergegenwärtigung der Sprache und Welt der Antike, der griechischen vor allem, und die darauf beruhende Teilhabe an Kultur im emphatischen Sinne vollendet sich erst mit der Erhebung zur Ebene "reinen Denkens". Mit diesem Aufstieg, der im Rahmen

des Philosophieunterrichts sich realisiert, ist der Rückgang auf eleatisch-platonische Philosophie impliziert [12].

Die Philosophie des Parmenides, heißt es in Hegels Enzyklopädie, sei

> "um deswillen als der eigentliche Anfang der Philosophie zu betrachten, weil die Philosophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerst das reine Denken festgehalten und sich selbst gegenständlich geworden" sei.
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 86, Zus.2, S. 206; vgl. W.Log.I, S. 96; vgl. Vorsokr., Parmenides, Fgt. 3).

Bei Platon löst sich zwar das eleatische Kontinuum des absolut einen, in sich unterschiedslosen Seins in eine Vielzahl von "Ideen" auf, und die Ideenhypothese hat die Funktion, gerade sinnenfällige Werdewelt, durch die der These des Parmenides zufolge kein "Weg der Forschung" führt (vgl. Vorsokr., Parmenides, Fgt. 2; 6.1-3; 7.8), "logisch"-begrifflich zu durchdringen, trotzdem bleibt die Rede von einer eleatisch-platonischen Philosophie in einer entscheidenden Hinsicht berechtigt.Auch in Platons eleatischen Spätdialogen, dem "Parmenides"und "Sophistes",die in expliziter Form kritisch mit Parmenides sich auseinandersetzen, wird nicht in Frage gestellt, daß das "wahrhaft Seiende" nicht in sinnlicher Anschauung, sondern allein im Element des reinen Denkens vergegenwärtigt und erkannt werden kann. (Vgl. a.a.O., Fgt. 4; 7). Im Gegenteil: gerade diese beiden eleatischen Dialoge, deren systematische Bedeutung für Hegels Logik kaum überschätzt werden kann, stellen exemplarische Dokumente "reinen Denkens" dar.

Analog zu dem einen, unwandelbaren Sein des Ganzen bei Parmenides, das, unmittelbar "sich selbst gleich" (s. Hegel, G.W.F., W. Log. I, S. 66), keinem Werden

und Vergehen oder Prozessen qualitativer Veränderung unterworfen ist, sind auch die "Ideen" Platons dadurch gekennzeichnet, daß sie a) allein im Element des reinen Denkens erfaßbar und b) unvergänglich und unveränderlich sind (vgl. Platon, Parm. 130 a 1-2, 135 e 2-3, 135 c 1; Phaid. 78 c 9 - 79 a 9; Tim. 27 d 5 - 28 a 4, 48 e 4 - 49 a 2).-Die Menschen sind zwar sterblich, nicht aber der Mensch selbst, d. i. die Idee des Menschen. Was der Mensch seinem Begriff nach ist,steht unveränderbar fest.- Auch bei Hegel,der das, "was in Wahrheit ist", im Horizont der Selbstvermittlung absoluter Subjektivität zur Entfaltung bringt, definiert sich der Mensch nicht in radikaler Geschichtlichkeit als das nicht festgelegte Wesen, das, schematisch ausgedrückt, erst wird, was es wird. Vielmehr kann der Mensch nur werden, was er in der konstitutiven Spannung von Sein ("Ansichsein") und Selbstbewußtsein ("Fürsichsein") auf Grund seiner inneren Wesensbestimmung "an sich" immer schon ist,- in einem Wahrheitsprozeß sich vertiefender Bewußtwerdung nämlich, genauer gesagt: auf dem Wege der fortschreitenden Selbsterkenntnis sich verwirklichender Vernunft.

Das gleichnamige Viele (z. B. die mehr oder weniger schönen Dinge, gerechten Handlungen, Menschen, Einrichtungen usf.) kann in dem, was es in Wahrheit ist, erst erkannt werden, wenn es in objektiver Allgemeinheit auf seine eidetische Einheit, d. i. auf seine spezifische Gattung oder seinen Wesensbegriff (vgl. Platon, Politeia, 596 a 5-7) ,hin durchschaut ist. - Das Problem der notwendigen Verflechtung der Ideen selbst, wie es im "Sophistes" am Paradigma der fünf höchsten Genera erörtert wird, kann hier ebensowenig berücksichtigt werden wie Platons Versuch, die eleatische Alogizität des Nichtseins dadurch zu überwinden, daß er es auf die Natur "des Anderen", -to hete-

ron, - zurückführt, obwohl beide Probleme von konstitutiver Bedeutung für Hegels "Wissenschaft der Logik" sind [13]. - In Hegels Platon-Vorlesung wird hervorgehoben, daß das "objektiv Allgemeine" des "Begriffs" nicht mit dem "abstrakt Allgemeinen" subjektiver Klassifikationsbegriffe, die dem Wesen der Sache selbst äußerlich bleiben, verwechselt werden dürfe. Das "Allgemeine" des "Begriffs" ist nicht nur

> "ein Zusammenfassen von gleichen Bestimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unsere Reflexion - : so haben wir allerdings das Allgemeine in ganz äußerer Form"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 224; vgl. W.Log.II, S. 96; Sys.d.Ph. 1, § 175).

Ebensowenig sei unter Idee

> "etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 224)

zu denken, sondern vielmehr die spezifische"Gattung ,das Genus" (s. Ebda.), - eine Interpretation, die Platon zweifellos gerecht wird.

Ihre radikal kritische Funktion hervorhebend, definiert Hegel die "platonische Idee" wie folgt:

> "Die platonische Idee ist nichts anderes, als das Allgemeine oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu seyn, und ist ein Nichtiges" (Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 46).

Diese Definition antizipiert die Ebene des "Urteils des Begriffs", auf der kritische Urteilsbildung erst die notwendige, im Wesen der Sache selbst begründete "Objektivität" (vgl. W.Log.II, S. 111, 116) und damit auch die notwendige Schärfe kritischer Radikalität gewinnt, denn:das "Urteil des Begriffs" spricht, indem es das "Dasein" einer Sache an der Norm ihres "Begriffs", an ihrem "Sollen", mißt (vgl. Ebda; vgl. Platon, Phaid. 74 d - e)

> "das <u>absolute Urtheil über alle Wirklichkeit</u>"

(s. a.a.O., S. 116). - (Was mit dem "Urteil über alle Wirklichkeit" in Frage gestellt wird, ist im Grunde keineswegs nur diese oder jene "Sache", die "in sich gebrochen ist in ihr Sollen und ihr Seyn" (s. Ebda.),[14] sondern das Ganze "begriffener Wirklichkeit" selbst. Die Radikalität des Hegelschen Kritikbegriffs kann deshalb erst im Horizont der Freiheit absoluter Subjektivität sichtbar werden). - Nur die Erkenntnis dessen, was eine Sache, gemessen an ihrem "Begriff", in Wahrheit ist und zu sein hat, erlaubt ein in der Sache selbst begründetes kritisches Urteil darüber, was diese ihrer tatsächlichen "Beschaffenheit" nach ist, d. h. in welchem Maße sie ihrem "Begriff" entspricht oder nicht (vgl. Platon, Politeia, 472 b 6 - e; Phaid. 74 d - e).

> "Solches Urtheil enthält daher erst eine wahrhafte Beurtheilung; die Prädikate gut, schlecht, wahr, schön, richtig usf. (die als Ausdruck kritischer Objektivität gerade nicht auf subjektive Wertprädikate im Gegensatz zu den objektiven Bestimmungen einer Sache sich reduzieren, S.R.) drücken aus, daß die Sache an ihrem allgemeinen Begriffe, als dem schlechthin vorausgesetzten Sollen gemessen, und in Uebereinstimmung mit demselben ist, oder nicht"

(Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 110 f.).

Um jedoch überhaupt ermessen zu können, ob das "Dasein" dem "Begriff" einer Sache entspricht, ist ein gewisses Maß an Übereinstimmung immer schon vorausgesetzt, denn anders könnte gar nicht in distinktiver Weise von einer bestimmten Sache, - einem Staat, Unterricht, Kunstwerk usf., - die Rede sein. Die "Dialektik" des "Urteils des Begriffs", daß die Inadäquanz von Sache und Begriff zugleich ein gewisses Maß an Entsprechung impliziert, hebt Hegel allerdings nur in der "Philosophischen Enzyklopädie für die Oberklasse" (1808 ff.) hervor.

> "Das eigentliche Urteilen über einen Gegenstand ist das Vergleichen seiner Natur oder wahren

> Allgemeinheit mit seiner Einzelheit oder mit der Beschaffenheit seines Daseins, das Vergleichen dessen, was er ist, mit dem, was er sein soll. (In diesen Urteilen liegt die Dialektik, daß das Schlechte, seinem Begriff nicht Entsprechende zugleich auch ihm angemessen ist. Ein schlechtes Haus (vgl. Platon, Politeia, 10. Buch, S.R.) hat ein Dasein, das seinem Begriff (d. i. seiner allgemeinen Funktionsbestimmung, seinem Zweck, S.R.) nicht angemessen ist. Wäre es ihm aber nur nicht angemessen, so wäre es gar kein Haus. Der Begriff muß in dem Dasein noch erkennbar sein. So wenn von einer Handlung (für die als Handlung ihre teleologische Struktur konstitutiv ist, S.R.) geurteilt wird, daß sie schlecht sei, so hat ihre Unvernunft noch eine Seite der Übereinstimmung mit der Vernunft (die sie verstehbar macht, S. R.) usf."
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 54 f.).

Wenn Hegel die Funktion einer immanenten, im Wesen der Sache selbst begründeten Kritik, wie Platons Ideenlehre sie erfüllt, auf begriffslogischer Ebene in Form des apodiktischen "Urteils des Begriffs" (vgl. a.a.O., § 65, S. 105; § 61, S. 136; § 64, S. 136 f., § 35, S. 148; § 38, S. 149; § 117, S. 199; § 120, S. 200; Sys.d.Ph. 1, § 178, S. 380 f., § 179, S. 381 f.; W.Log. II, S. 110 f., 116 f.) aufnimmt, so einmal deshalb, weil er im Zuge der Aufklärung von neuem mit der Gefahr sophistischen Räsonnements sich konfrontiert sieht,. zugleich aber, um die Trennung von Seins- und Sollensaussagen, wie sie für die nominalistische Begriffsbildung eines begriffslosen Empirismus konstitutiv ist [15], aufzuheben.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des "disjunktiven Urteils" zum "Urteil des Begriffs". - Wird eine Sache, z. B. der wissenschaftsorientierte Unterricht des höheren Bildungswesens, nicht bereits im "disjunktiven Urteil" auf ihren Begriff gebracht? Dies trifft insofern zu,

als das "disjunktive Urteil" die vollständige Begriffseinteilung einer Gattung in ihre Arten zum Ausdruck bringt. Auf dieser Urteilsebene wird jedoch noch nicht expliziert, daß die Spezifikation des Allgemeinen ein bestimmtes "Dasein" erst in einem"einzelnen Daseienden" hat. Im "disjunktiven Urteil" ist zwar, wie in der "Begriffslehre für die Oberklasse" (1809/10) hervorgehoben wird, schon "ein Dasein", - dies betrifft die eine "allgemeine Sphäre" strukturierenden spezifischen Funktions- und Zweckbestimmungen, - "in den vollständigen Momenten des Begriffs gesetzt" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 35, S. 148), aber erst durch das "Urteil des Begriffs" wird eine "einzelne" Sache, z. B. der gerade an "diesem", dem Nürnberger Gymnasium realisierte Unterricht (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 179, S. 381 f.),als "Daseiendes auf seinen Begriff als solchen bezogen" (s. Ebda.),- in der kritisch-immanenten Form nämlich, daß

> "das Prädikat die Angemessenheit oder Unangemessenheit beider ausspricht" (s. Ebda.).

Das "disjunktive Urteil" expliziert die konkrete Identität einer "Gattung" mit der "Totalität der Arten" (s. a. a.O., § 177, Zus., S. 380; vgl. W.Log. II, S. 105 f., S. 109), stellt aber noch keine Beziehung her zwischen dem allgemeinen "Begriff" einer Sache und dem, was diese auf Grund ihrer besonderen "Beschaffenheit" de facto beziehungsweise, sofern sie mit sich übereinstimmen soll, in Wahrheit ist. (Vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 180, S. 382; W.Log.II, S. 116 f.). Soll die durch ihre "Beschaffenheit" vermittelte Identität einer Sache mit ihrem "Begriff" expliziert werden, so kann dies nur durch das apodiktische "Urteil des Begriffs" geschehen. - Dieses

> "Urtheil hat ... an der Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, und ist dadurch apodiktisch" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 117).

> "Das Subjekt des apodiktischen Urtheils (das Haus so und so beschaffen ist gut, die Handlung so und so beschaffen ist recht) hat an ihm erstens das Allgemeine, was es seyn soll, zweitens seine Beschaffenheit; diese enthält den Grund, warum dem ganzen Subjekt ein Prädikat des Begriffsurtheils zukommt oder nicht, d. i. ob das Subjekt seinem Begriffe entspricht oder nicht. - Dieses Urtheil ist ... wahrhaft objektiv; oder es ist die Wahrheit des Urtheils überhaupt"
>
> (a.a.O., S. 116).

Die Kategorie der "Beschaffenheit" ist zweideutig. Sie beinhaltet einerseits die in "konkreter Allgemeinheit" vom Wesensbegriff selbst her bestimmte spezifische "Beschaffenheit", die eine Sache annehmen muß, wenn sie mit sich übereinstimmen soll, und zwar im Sinne der vermittelten Identität ihres "einzelnen" Daseins mit ihrem "allgemeinen" Begriff, verweist aber zugleich auf die "äußere Beschaffenheit" auf der Ebene kontingenter Faktizität. Entsprechend zweideutig ist auch der Wahrheitsbegriff, der auf der Ebene des "Urteils des Begriffs" ins Spiel kommt: er beinhaltet die Übereinstimmung einer Sache mit sich selbst nämlich nur, indem er die immanente Norm ihres "Begriffs" auf die faktische "Beschaffenheit" ihres "Daseins" bezieht, d. i. darauf, wie es im Sinne faktischer "Richtigkeit" mit der Sache tatsächlich sich verhält (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus. 2, S. 89 f.; § 135, Zus., S. 306; § 172, Zus., S. 372 f.; § 213, Zus., S. 423 f.). Die Aufgabe, die durch die spezifische "Beschaffenheit" vermittelte Identitätsbeziehung zwischen dem, was eine Sache ihrem "Begriff" und realen "Dasein" nach "in Wahrheit ist", zu explizieren, kann erst durch das apodiktische "Urteil des Begriffs" erfüllt werden. Das "disjunktive Urteil" sagt noch nichts darüber aus, ob das, was eine bestimmte Sache, - z. B. der wissen-

schaftsorientierte Unterricht des humanistischen Gymnasiums, - ihrer allgemeinen Zweckbestimmung bzw. ihrem "Begriff" nach zu sein hat, auf Grund ihrer tatsächlichen "Beschaffenheit", z. B. unter den am Nürnberger Gymnasium bestehenden institutionellen Realisierungsbedingungen, - auch in adäquater Weise sich realisiert. Die wissenschaftslogische Konsequenz besteht, in concreto gesprochen, darin, daß einerseits die einzelnen Unterrichtseinheiten "empirisch" erfaßbar sind und daß andererseits, indem Seins- und Sollensaussagen wieder zu konkreter Einheit sich zusammenschließen, in rationaler Form von einem "guten Unterricht" die Rede sein kann.

Wenn das Urteil, - darin besteht die grundlegende Prämisse der Hegelschen Urteilslehre, - "an sich" immer schon die Funktion hat, das, was eine Sache an sich selbst ist, auf den Begriff zu bringen (vgl. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 114, S. 143), so ist damit die notwendige Fortbestimmung des "disjunktiven Urteils" zum "Urteil des Begriffs" impliziert. Durch diese Fortbestimmung wird, was das Urteil "an sich" ist, in Wahrheit erst "gesetzt".

Wir müssen zu Platon zurückkehren. - Reine Vernunfterkenntnis übersteigt die Vielfalt sinnenfälliger Erfahrungs- und Werdewelt, die, zwischen Sein und Nichtsein in der "Mitte liegend" (vgl. Platon, Politeia, 476 b - 480 a), im "logisch" Unbestimmbaren sich zu verlieren droht, auf das wahrhaft "Seiende" (ontós on) der Ideen hin. Der Aufstieg zur Ideenerkenntnis geschieht jedoch nicht, um die Sphäre des Werdens als das schlechthin Alogische, d. i. objektiv Scheinhafte und Nichtige, hinter sich zu lassen und in einem hypostasierten Ideenhimmel sich anzusiedeln, vielmehr erfolgt er gerade, um im Horizont dieser Erkenntnis die Erfahrungswelt ratio-

nal durchdringen zu können. (Die Chorismosproblematik (vgl. Platon, Parm. 130 b), - von Platon selbst im ersten Teil des "Parmenides" kritisch reflektiert, - muß hier ausgeklammert bleiben.) Zur Ideenerkenntnis gelangen auf einem langen Bildungsweg im substantiellen Staat Platons allerdings nur die zukünftigen Repräsentanten des leitenden Standes, die designierten Regenten. So problematisch die Verbindung der logisch-kritischen Funktion der Ideenhypothese und in ihrem Horizont stehender Erkenntnis mit einer elitären politischen Führungsfunktion auch sein mag, so zeigt sie doch, daß wirkliches Wissen nicht in der rein theoretischen Erkenntnis eines wertindifferenten Seins sich erschöpfen kann. Vielmehr steht es, wie Platon in der Politeia hervorhebt, in konstitutiver Weise im Licht der "Idee des Guten", die dem, "was in Wahrheit ist", und wie es in suo genere für etwas "gut" ist zu sein, erst Sein und Erkennbarkeit verleiht (vgl. Platon, Politeia, 508 d - 509 e). Wirkliches Wissen ist von Grund auf praxisbezogen. Als Vernunfterkenntnis (noesis, episteme) kann sie nur im Element reinen Denkens erreicht werden, setzt also die Befreiung aus den Fesseln sinnlicher Anschauung und unbegriffener Erfahrungswelt voraus. Wer aber, von jedem Halt an sinnlicher Wahrnehmung (vgl. a.a.O., 511 c) sich lösend, zur reinen Vernunfterkenntnis dessen, "was ist", gelangt, muß von neuem in die Erfahrungswelt zurückkehren, denn er erst kann dazu fähig werden, im Licht der "Idee des Guten" von allem Wissen den rechten Gebrauch zu machen(vgl. a.a.O., 519 a - 520 c) und in ungeteilter Weise Verantwortung für das bonum commune der Polis selbst zu übernehmen. Was eine Sache, - z. B.die Gesetze eines "gerechten" Staates, - in Wahrheit ist beziehungsweise wie eine Sache auf Grund ihrer allgemeinen Funktions- und Zweckbestimmung beschaffen

sein muß, um ihre Aufgabe angemessen erfüllen zu können, das kann in adäquater Form nur beurteilen, wer wirklich auf diese Sache sich versteht, d. h. wer den richtigen Gebrauch von ihr zu machen weiß (vgl. a.a.O., 601 d-e).

1.4 "Empirische" und "rationelle Erkenntnisweise"

Vor diesem philosophiegeschichtlichen Hintergrund muß Hegels Versuch gesehen werden, in wissenschaftspropädeutischer Absicht bereits die vierzehn- bis fünfzehnjährigen Schüler der gymnasialen Unterklasse über die Faktizität sinnlicher Erfahrung hinauszuführen und zum reinen Denken, d. i. zur Vernunfterkenntnis des "Wesens" oder "Begriffs der Sache" selbst ,zu erheben, denn: einer Sache auf den Grund kommen heißt, sie auf ihren Begriff bringen, ihre unterschiedlichen Bestimmungen im Sinne innerer Notwendigkeit aus ihrem Begriff ableiten und sie messen an der immanenten Norm ihres Begriffs.

> "Die Erfahrung lehrt ... nur, wie die Gegenstände beschaffen sind, nicht wie sie sein müssen, noch wie sie sein sollen. Diese Erkenntnis geht nur aus dem Wesen oder Begriff der Sache hervor. Sie allein ist die wahrhaftige. Da wir aus dem Begriff die Gründe des Gegenstandes erkennen lernen, so müssen wir auch von den rechtlichen, moralischen und religiösen Bestimmungen die Begriffe erkennen"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., § 2, S. 210).

Soll die Verbindlichkeit menschlichen Handelns eine rational vermittelte sein, so darf mögliche Erkenntnis nicht auf bloße "Erfahrung" sich reduzieren, die in der Reproduktion kontingenter Faktizität sich erschöpft. Andererseits ist die Erkenntnis des "Wesens" oder "Begriffs der Sache", durch die erst eine durch rationale Einsicht vermittelte Orientierung im Bereich ethisch-praktisch relevanter Wirklichkeit ermöglicht wird, empirischer Erkenntnis zwar notwendig übergeordnet, kann aber nicht an deren Stelle treten. Das Verhältnis der

beiden Erkenntnisweisen zueinander wird in der "Philosophischen Enzyklopädie für die Oberklasse" (1808 ff.) näher bestimmt. - Wie bei Platon die Erhebung zur Ideenerkenntnis im Element des reinen Denkens nur erfolgt, um von neuem zur Erfahrungswelt zurückzukehren und diese rational durchdringen zu können, so geht es in entsprechender Weise auch bei Hegel darum, die Trennung von "empirischer" und "rationeller Erkenntnisweise", wie sie mit der nominalistischen Destruktion des "objektiv Allgemeinen" und dem restriktiven Erkenntnisbegriff kantischer Transzendentalphilosophie vollzogen worden war, aufzuheben und empirische Erkenntnis "rationell zu machen" (s. a.a.O., § 8, S. 10), d. i. sie in begriffene Erfahrung (vgl. a.a.O., § 9, S. 11) zu transformieren.

Der methodische Anspruch,

> "das bloß empirisch Gewußte ... zum Begriff aufzuheben" (s. Ebda.)

und die Wirklichkeit "logisch" zu durchdringen, kann nur eingelöst werden, wenn eine doppelte Reduktion des Logischen überwunden wird: zum einen die Reduktion der Logik auf eine "bloß <u>formelle</u> Wissenschaft, die erst eines anderen Inhalts, eines äußeren Stoffes bedarf, wenn etwas wirklich Wahres zustande kommen soll" (s. a.a.O, § 13, S. 12), zum andern die Destruktion des "objektiv Allgemeinen" auf dem Boden nominalistischer Begriffsbildung. - Definiert sich der Mensch durch die Vernunft, so kann er in dem, "was ist", sich nur bei sich wissen, wenn der Grundgedanke spekulativer Philosophie, d. i. die Einheit von Denken und Sein, als der substantielle Gedanke der Wirklichkeit selbst sich erweist. Der philosophische Gedanke, der in reiner Selbstbestimmtheit sich entfaltet, kann zur Wirklichkeit sich nur ins Verhältnis setzen, weil er mit dem maßgeblichen Realitätsprinzip identisch und die Wirk-

lichkeit "an sich" immer schon in ihn einbehalten ist:

> "die spekulative Betrachtungsart der Dinge ist nichts anderes als die Betrachtung des Wesens der Dinge, welches ebensosehr reiner, der Vernunft eigentümlicher Begriff als die Natur und das Gesetz der Dinge ist"
>
> (a.a.O., § 14, S. 12).

Die gelingende Vermittlung von "empirischer" und "rationeller Erkenntnisweise" muß, solange der Mensch durch die Vernunft sich definiert und deshalb nur in der ungeteilten Selbstbestimmtheit von praktischer und theoretischer Vernunft in seiner Wirklichkeit substantiell sich bei sich wissen kann, nicht nur als Maß jeweils erreichter Rationalität, sondern auch der Humanität begriffen werden.
Der Mensch reproduziert sein Leben im Medium der "Arbeit", die auf der Ebene instrumenteller Rationalität, d. i. als technisch-naturwissenschaftlich vermittelte, ihre höhere Entwicklungsform erreicht, aber er definiert sein Leben als freies geistiges Subjekt, das auf das Prinzip der Rechenschaftsgabe sich verpflichtet weiß, im Medium der "Sprache" oder, - was deren höhere reflexionssprachliche Ausdrucksform darstellt, - im Medium "vernünftiger Rede". (Hegel wird allerdings kommunikativem Handeln und Bildungsprozessen, in denen kommunikative Kompetenz erworben wird, nicht gerecht, ein Mangel, der nur durch eine Neubestimmung "des Logischen" beseitigt werden könnte).[16 a]

Im Element "vernünftiger Rede" kann von ein und demselben Subjekt vieles ausgesagt werden (vgl. Platon, Soph. 251 b). Es kann in spezifischer Weise aber nur ausgesagt werden, wenn die Vielfalt möglicher Bestimmungen einheitlich im ganzen in die Wesensbestimmung einbehalten, auf sie als Grund zurückbezogen und in durchdringender Allgemeinheit von ihr her

bestimmt bleibt:

> "Was der einzelne Mensch im Besondern ist, das ist er nur in sofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist und dieß Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben anderen abstrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 175, Zus., S.378).

Auf der Ebene nominalistischer Begriffsbildung kann weder die notwendige "Besonderung" einer "allgemeinen Sphäre", noch die "spezifische Beschaffenheit" einer "einzelnen"Sache expliziert werden, die in uneingeschränkter Allgemeinheit von der immanenten Norm ihres Begriffs her sich bestimmt. Im Gegensatz zum "abstrakt Allgemeinen" ober "bloß Gemeinschaftlichen", das von der "Besonderung" des Allgemeinen selbst abstrahiert, schließt das "wahrhaft Allgemeine" seine Spezifikation in sich. Es sei, betont Hegel,

> "von der größten Wichtigkeit, sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, daß das bloß Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt"
>
> (s.a.a.O., § 163, S. 359)

werde. - Was, ungeachtet der "Verwickelung mit Anderem" (s. Hegel, G.W.F., W.Log.I, S. 140) im Rahmen kontingenter Relationen und Bedingungszusammenhänge, als Konstante sich durchhält, verweist auf den "Begriff" als "das durch sich und mit sich selbst Vermittelte" (s. Hegel, G.W.F., Sys. d. Ph. 1, § 163, Zus., S. 360), in dem das, was etwas seiner spezifischen Beschaffenheit nach in Wahrheit ist, seinen Grund hat. Das "wahrhaft Allgemeine" des "Begriffs" läßt sich nicht auf subjektive "Operationen" der Begriffsbildung zurückführen; es reduziert sich nicht auf das Abstraktionsprodukt subjektiver Klassifikationsbegriffe, die, je nach den gewählten Vergleichsgesichtspunkten, verschiedene Gegenstände nach gemeinsamen "Merkmalen" zusammenfassen. - Nichts ist in Hegels Augen so sehr

> "das Merkmal der Aeußerlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des Merkmals" (a.a.O., § 165, S. 363),

denn das "Merkmal" drückt nicht

> "die Immanenz und Wesentlichkeit der Bestimmung aus, sondern (lediglich, S.R.) deren Beziehung auf einen äußern Verstand"
> (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 53).

Im Gegensatz zu "der in der Verstandeslogik üblichen Erörterung über die Entstehung und Bildung der Begriffe", d. i. zu Formen"empirischer Deduktion",hebt Hegel im Rückgriff auf den Wesensbegriff platonischer Philosophie hervor,

> "daß wir die Begriffe gar nicht bilden und daß der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entstandenes zu betrachten ist"
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.1, § 163, Zus. 2, S.360).

Was der "Begriff" ist, läßt sich nicht im Sinne einer "psychologischen" Rekonstruktion der Genesis möglicher Begriffsbildung von der subjektiven

> "Operation des Abstrahirens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen"
> (s.a.a.O., § 163, Zus.2, S. 361)

her begründen. - Alle Aussagen, die nach der Destruktion des "objektiv Allgemeinen" auf der Ebene der nominalistischen Begriffsbildung eines begriffslosen "Empirismus" noch gemacht werden können, sind in konstitutiver Weise auf kontingente Faktizität bezogen. Das "unmittelbar Einzelne", an dem nominalistische Begriffsbildung festgemacht ist, steht in keiner vermittelten Identitätsbeziehung mehr zu dem, was es auf Grund des "wahrhaft Allgemeinen" seines "Begriffs" in Wahrheit ist und, von daher bestimmt, seiner spezifischen "Beschaffenheit" nach zu sein hat.

> "Man hat bemerkt, daß die Menschen, im Unterschied von den Thieren, dieß mit einander gemein haben, mit Ohrläppchen versehen zu seyn. Es leuchtet indeß ein, daß wenn etwa auch der Eine oder der Andere keine Ohrläppchen haben sollte, dadurch sein sonstiges Seyn, sein Karakter, seine Fähigkeiten u.s.f. nicht würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Cajus könnte etwa auch nicht Mensch, aber doch tapfer, gelehrt u.s.w. seyn" (a.a.O., § 175, Zus., S. 377 f.).

Die nominalistische Destruktion des "an und für sich Allgemeinen" stellt mit der Zerstörung der objektiven Fundierung "vernünftiger Rede" in substantieller Rationalität und, was deren praktisches Korrelat ist, in "sittlicher Substantialität", zugleich das Menschsein des Menschen, sofern es in durchdringender Allgemeinheit von der Vernunft her sich definiert, in Frage. Wäre nominalistische Destruktion im Recht, so müßte der Gedanke einer möglichen Einheit von wissenschaftlichem Weltverständnis und substantiellem menschlichen Selbstverständnis preisgegeben werden. - Was nominalistische Begriffsbildung erlaubt, ist lediglich, die "unmittelbar einzelnen" Dinge (Individuen, Beobachtungseinheiten) in relativer Beliebigkeit bestimmten Klassen zuzuordnen, d. h. sie unter eine Vielzahl äusserer, nicht im Wesen der Sache selbst begründeter Klassifikationsgesichtspunkte zu subsumieren. Wie eine "einzelne" Sache, die auf Grund ihrer spezifischen "Beschaffenheit" mit dem "Allgemeinen" ihres "Begriffs" übereinstimmen soll, in Wahrheit an und für sich selbst sich bestimmt, kann auf der Ebene nominalistischer Begriffsbildung nicht expliziert werden.

> "Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der That ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen"
>
> (a.a.O., § 175, Zus., S. 377).

Im Rahmen nominalistischer Begriffsbildung kann von dem, was eine Sache auf Grund ihres Art- und Gattungsbegriffs in "objektiver Allgemeinheit" an sich selbst ist, überhaupt nicht mehr die Rede sein, so daß mögliche Urteilsbildung über die Stufe des "Reflexionsurteils", das etwas"im <u>Verhältniß</u> und <u>Zusammenhang mit einem Andern</u>, mit einer äußern Welt" (s.a.a.O., § 174, S. 375) bestimmt, nicht hinausgelangt: - "Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität

erhalten" (Ebda.).Zwischen innerer, im Wesen der Sache selbst begründeter Notwendigkeit und der äußeren Notwendigkeit kontingenter Bedingungszusammenhänge, die im besten Falle kausalanalytisch rekonstruierbar sind, kann nicht mehr unterschieden werden. (Diese Unterscheidung ist jedoch, was das Desiderat "pädagogischer Autonomie" betrifft, auch dann "vorausgesetzt", wenn diese in negativer Weise als die Reflexion ihrer gesellschaftlich-politischen Bedingtheit verstanden wird). - Da auf der Ebene konsequenter nominalistischer Begriffsbildung eine Aussage, die nicht unmittelbar einzelne Dinge und Individuen, sondern den Artbegriff zum Subjekt hat ("das Pferd ist vierbeinig";die Graugans ist monogam"), nicht mehr möglich ist, muß auch jede Generalisierung einzelner Erfahrungsurteile, wie sie im "universellen Urteil" ("alle S sind P") zum Ausdruck kommt, problematisch bleiben. (Was mit Sicherheit ausgesagt werden kann, reduziert sich imgrunde auf die "partikulären Urteile": - "einige S sind P"; "einige S sind nicht P"). Die Destruktion des "an und für sich Allgemeinen" hat die Fixierung möglicher Begriffs- und Urteilsbildung auf das "unmittelbar Einzelne" beziehungsweise auf die isolierten Individuen zur Konsequenz. - Die Reduktion des "Allgemeinen" auf das "abstrakt Allgemeine" oder bloß "Gemeinschaftliche" subjektiver Begriffsbildung, das von der notwendigen Spezifikation des Allgemeinen selbst abstrahiert (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, §§ 163-165), hat auf theoretischer wie praktischer Ebene gleichermaßen fatale Folgen. Sie führt nämlich einerseits dazu, daß mögliche Erkenntnis nicht mehr im "Wesen" oder "Begriff der Sache" selbst begründet sein kann, so daß sie, "wahrer Objektivität" beraubt, im Horizont der damit implizierten Trennung von Seins- und Sollensaussagen auf die "empiristische" Reproduktion kontingenter Faktizität sich reduziert,und sie hat andererseits zur Konsequenz,

daß die den Institutionen, an denen "sittliche Substantialität" ihren Halt findet, immanente Vernunft- und Legitimationssubstanz preisgegeben wird. Diese praktische Konsequenz wird manifest in der am isolierten Individuum festgemachten Konstruktion des "Gesellschaftsvertrags", in der Vernunft in den Akt reiner, ausdrücklicher Konsensbildung zurückgenommen wird, beziehungsweise in der Reduktion des "allgemeinen Willens" auf das bloß "Gemeinschaftliche" des "Willens Aller" (vgl. a.a.O., § 163, Zus. 1, S. 360; Phä.d.G., S. 450). Was damit in Gang gesetzt wird, ist die Dialektik schranken-loser Gleichheit (vgl. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 451), die in Wahrheit als die terroristische Gewalt des abstrakt Allgemeinen sich erweist (vgl. a.a.O., S. 453 f.).

Über eine Wirklichkeit, von der im Element "vernünftiger Rede" positiv nichts mehr ausgesagt, sondern die, kritische Vernunft zur Ohnmacht verurteilend, lediglich noch vermittels des Instrumentariums empirisch-analytischer Methodik im Sinne faktischer "Richtigkeit" reproduziert werden könnte, wäre damit auch das Urteil gesprochen. Sie wäre das schlechthin "Unwahre ". Der Mensch muß, solange er von der Vernunft her sich definiert, in der ungeteilten Selbstbestimmtheit von theoretischer und praktischer Vernunft in seiner Wirklichkeit sich wiedererkennen können. Die damit implizierte kritische Unterscheidung zwischen dem "bloß empirisch Gewußten" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., § 8, S. 10) einerseits und dem substantiellen Rationalitäts- und Wirklichkeitsgehalt begriffener Erfahrung andererseits, kann aber, da sie das "positiv Vernünftige" zum konstituierenden Prinzip hat, nur im Rahmen einer gelingenden Vermittlung von "empirischer" und "rationeller Erkenntnisweise" festgehalten werden. -

> "Die Wissenschaften sind nach ihrer Erkenntnisweise entweder empirische oder rein rationelle. Absolut betrachtet sollen beide denselben Inhalt haben. Es ist das Ziel des wissenschaftlichen Bestrebens, das bloß empirisch Gewußte zum immer Wahren, zum Begriff aufzuheben, es rationell zu machen und es dadurch der rationellen Wissenschaft einzuverleiben"
>
> (Ebda.).

Nur in dem Maße, wie das im Rückgriff auf Platon formulierte Programm einer Vermittlung von "empirischer" und "rationeller Erkenntnisweise" eingelöst werden kann, bleiben im Gegenzug zur Tendenz neuzeitlicher Wissenschaftsentwicklung die Einzelwissenschaften in die Philosophie einbehalten und ist eine sich erweiternde Erkenntnis "begriffener Wirklichkeit" möglich.

Die zunehmende, nicht mehr aufhebbare Trennung der Einzelwissenschaften von der Philosophie hätte die Zerstörung der Vernunft, d. i. die Reduktion der Wirklichkeit auf das Irrationale kontingenter Faktizität beziehungsweise die Reduktion der "Wahrheit", - im Sinne der Übereinstimmung einer Sache mit ihrem Begriff, - auf die faktische "Richtigkeit" des "bloß empirisch Gewußten", zur Konsequenz, denn: -

> "was in den Wissenschaften auf Vernunft gegründet ist, hängt von der Philosophie ab; was dagegen in ihnen auf willkürlichen und äußerlichen Bestimmungen beruht oder, wie es genannt wird, positiv und statuarisch ist, so wie auch das bloß Empirische, liegt außer ihr"
>
> (a.a.O., § 7, S. 10).

Von "Wissenschaft" im emphatischen, auf die Vernunft verpflichteten Sinne, die das jeweils relevante, notwendige Orientierungswissen auf seinen Begriff bringt, kann nur die Rede sein, wenn empirische Wissenschaft in konstitutiver Weise auf den Wahrheitsanspruch selbstbestimmter Vernunft sich bezogen weiß, und "das bloß Empirische begriffen wird" (a.a.O., § 9, S. 11).

> "Die Wissenschaften erweitern sich teils nach der empirischen, teils nach der rationellen Seite hin. Das Letztere geschieht, indem das Wesentliche immer mehr herausgehoben, unter allgemeinen Gesichtspunkten aufgefaßt und das bloß Empirische begriffen wird. Die rationelle Erweiterung der Wissenschaften ist zugleich eine Erweiterung der Philosophie selbst"
>
> (Ebda.).

Das methodische Prinzip, das "bloß empirisch Gewußte ... zum Begriff aufzuheben, es rationell zu machen" (s.a.a.O., § 8, S. 10), setzt auf wirklichkeitstheoretischer Ebene voraus, daß die Wirklichkeit, und zwar primär die geschichtliche, als eine im Sinne objektiver Vernünftigkeit in sich sinnvoll strukturierte begriffen werden kann. Umgekehrt macht aber auch eine Realität, die nicht als von Grund auf irrational und damit inhuman sich erweisen soll, ihre "logische" Durchdringung notwendig.
Im"System der Philosophie" wird die für das Verhältnis von "empirischer" und "rationeller Erkenntnisweise" beziehungsweise von "Philosophie" und "Einzelwissenschaft" kennzeichnende Ambivalenz herausgearbeitet. - Soll die Philosophie über "die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 12, S. 58) hinauskommen, - Hegel verweist in diesem Zusammenhang auf das "Seyn der eleatischen Schule" (s. Ebda.) und das "Werden Heraklits" (s. Ebda.), - so muß sie Erfahrungsinhalte in sich aufnehmen. Moderner formuliert: die Philosophie muß empirisch gehaltvoll sein. - Das korrelative Extrem zur "ersten abstrakten Allgemeinheit des Denkens" ist der "wissenschaftliche Empirismus", der alle Metaphysik eliminieren will, aber in der "Grundtäuschung" (s. a.a.O., § 38, Zus., S. 118) befangen bleibt, daß er "selbst Metaphysik enthält und treibt" (s.Ebda.). Die Grundbegriffe, logischen Formen und Regeln, mit

denen er operiert, können, da sie methodische Erfahrung erst ermöglichen, nicht ihrerseits wieder auf Erfahrung zurückgeführt werden, bleiben als "metaphysische Kategorien" (s. Ebda.) jedoch unbegriffen, so daß gerade konsequenter "Empirismus" in Wahrheit nur kritische gegen unkritische Metaphysik eintauscht.

> "Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen (nicht auf sinnliche Wahrnehmung zurückführbaren, S. R.) Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u.s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schliessens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht" (Ebda.).

Dagegen hat die These,

> "daß der Erfahrung die Entwickelung der Philosophie zu verdanken", sei, "einen richtigen und gründlichen Sinn" (s.a.a.O., § 12, S. 58).

Die "empirischen Wissenschaften", die zur Generalisierung einzelner Erfahrungsurteile fortschreiten, haben nämlich,

> "indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden", schon "der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet" (s. Ebda.).

"Universelle Urteile", die auf dem Wege des Induktionsschlusses gefunden werden, müssen allerdings, wenn nicht bereits "die Mehrheit von Fällen für Allheit gelten" (s. Hegel, G.W.F., W.Log.II, S. 98) soll, auf das, was sie "an sich" immer schon "voraussetzen", zurückgeführt werden, d. i. auf"die an-und für sich seyende Allgemeinheit" der "Gattung" (s. Ebda.) oder des "Begriffs der Sache" selbst.

Andererseits kann freies, spekulatives Denken, das zum Gedanken innerer, im "Begriff der Sache" selbst

begründeter Notwendigkeit sich erhebt, - die äußere Notwendigkeit kausalanalytisch rekonstruierbarer Bedingungszusammenhänge bleibt kontingenter Faktizität verhaftet, - nur sich geltend machen, wenn das "Aufnehmen" des empirisch gegebenen Stoffs:

> "zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 12, S. 58)

ist. Die dem"bloß Empirischen""noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebenseyn" (s. Ebda.) muß"aufgehoben" (s. Ebda.) werden.

> "Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die ... Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Nothwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrnen Thatsache"
>
> (a.a.O., § 12, S. 58 f.).

Das Wesentliche scheidet sich vom Unwesentlichen, das Notwendige vom Zufälligen und, was damit identisch ist, das "Rationelle" vom "Positiven der Wissenschaften" (s.a.a.O., § 16, S. 62), indem die unbestimmte Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen auf die Einheit des Begriffs zurückgeführt,und die empirischen Bestimmungen, sofern sie generalisierbar sind, in ihrer Notwendigkeit begriffen, d. i. aus dem Begriff selbst abgeleitet werden. (Das Problem der Erkenntnismöglichkeit des Wesensbegriffs bleibt bei Hegel allerdings ebenso ungelöst wie das Dilemma, daß feststehende Wesensbegriffe im konkreten Forschungsprozeß sich auflösen).
Die "Erfahrung" ist nur im Hinblick auf die Genesis möglicher Erkenntnis das Erste, dem logischen Begründungszusammenhang nach aber ist es der "Begriff". Auf dem Wege der Deduktion, die vom "Begriff der Sache" selbst ausgeht, muß deshalb

> "die Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Thätigkeit des Denkens" (s.a.a.O.,§ 12,S. 59)

werden. (Auf die aristotelische Wissenschaftslehre,- d. i. auf die Unterscheidung zwischen dem von Natur aus Früheren und Bekannteren und dem für uns Früheren und Bekannteren und die entsprechende Unterscheidung zwischen induktivem und deduktivem Weg (epagoge-apodeixis), - kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden).[16 b] Soll das Denken aus der unmittelbaren Abhängigkeit von den Erfahrungswissenschaften sich befreien können, so muß es

> "die Form ... besiegen, in welcher der Reichthum ihres (empirischen, S.R.) Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, nebeneinander gestelltes Vielfaches, daher überhaupt Zufälliges geboten wird, und diesen Inhalt zur Nothwendigkeit ... erheben" (a.a.O., § 12, S. 56).

"Reines Denken" ist jedoch gerade dann, wenn es den Anspruch auf unbedingte Selbstbestimmung einzulösen sucht und zum Gedanken innerer, im "Begriff" begründeter "Notwendigkeit" sich erhebt, in Gefahr, das, "was ist", zu dem, was "sein soll", zu verklären und damit die grundlegende Differenz zwischen faktischer und in sich durch Vernunft bestimmter Realität in vernunftspositivistischer Weise einzuebnen. - Auf Grund der Zweideutigkeit, die der Bestimmung dessen, "was ist", anhaftet, kann der "Empirismus" in konstitutiver Ambivalenz, ja Widersprüchlichkeit, zugleich mit dem "Prinzip" der "Freiheit" und der "Unfreiheit" identifiziert werden:

> "Wie der Empirismus erkennt (§ 7) auch die Philosophie nur das was ist; sie weiß nicht solches, was nur seyn soll und somit nicht da ist. - Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll"
>
> (a.a.O., § 38, S. 118).

Andererseits ist aber der "Empirismus", sofern er verkennt, daß nicht primär der Gedanke vor "empirischer Realität", sondern diese Realität vielmehr vor dem Gedanken, d. i. vor dem "Begriff", sich auszuweisen hat, eine "Lehre der Unfreiheit" (s.a.a.O., § 38, Zus., S. 121).[17] Das "Denken" muß in substantieller Selbstbestimmtheit in dem, "was ist", sich wiedererkennen können. Damit ist impliziert, daß die kontingente Faktizität "empirischer Realität" an dem sich messen lassen muß, was in vor der Vernunft gerechtfertigter Weise "in Wahrheit ist". - Für begriffslosen Empirismus dagegen ist "das Aeußerliche das Wahre" (Ebda.), so daß er, unfähig zwischen innerer Notwendigkeit und dem "Spiel" "äußerer Umstände" und "Bedingungen", "Arten" und "einzelnen Erscheinungen" (vgl. a.a.O., § 16, S. 62 f.) auf der Ebene kontingenter Faktizität zu unterscheiden, jede Generalisierung der Widerlegung durch die Gegeninstanz eines einzelnen Falles ausliefert. Was er, im Gegensatz zum "wahrhaft Allgemeinen" des "Begriffs", das seine vollständige Bestimmtheit in sich schließt, in unbestimmter Mannigfaltigkeit zum Inhalt hat, ist

> "das Sinnliche überhaupt, die absolute Vereinzelung in sich und daher das Außereinanderseyende. Indem nun dieß Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dieß eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit besteht gerade darin, daß ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin. Weiter sind auf diesem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur subjektiv, d. h. wir haben uns das Gegebene gefallen zu lassen, so wie es ist und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern dasselbe in sich vernünftig ist"
>
> (a.a.O., § 38, Zus., S. 121).

Der "Begriff" ist das vollständig an und für sich selbst Bestimmte. Er bricht die korrumpierende Macht kontingenter Faktizität, indem er den Bereich der "empirischen Einzelheit", "Veränderlichkeit und Zufälligkeit" (s.a.a.O., § 16, S. 62), in dem "nicht der Begriff, sondern ... nur Gründe (und Gegengründe, S.R.) geltend gemacht werden" (s. Ebda.) können, ausgrenzt, zugleich aber in uneingeschränkter Allgemeinheit übergreift.[18] Er grenzt den Bereich des "Zufälligen" aus, indem er, was die ethisch-praktisch relevante Wirklichkeit betrifft, die Notwendigkeit gewisser Ermessensspielräume und "letzter Entscheidungen" anerkennt.

> "Die Rechtswissenschaft z. B., oder das System der direkten und indirekten Abgaben, erfordern letzte genaue Entscheidungen, die außer dem An- und für sich Bestimmtseyn des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem andern anders gefaßt werden kann und keines sichern Letzten fähig ist" (Ebda.).

1.5 Platons Vorbildlichkeit

Der Aufstieg zu dem allein im Element des "reinen Denkens" erfaßbaren "Begriff der Sache selbst", der die Befreiung vom "sinnlichen Element" voraussetzt, hat sein Vorbild in den drei großen Gleichnissen der Politeia Platons:

- dem Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis (vgl. Platon, Politeia, 507 d - 509 b; 509 d - 511 e; 514 a - 517 a).[19] - Bei Platon bilden allerdings die mathematischen Disziplinen, - Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Harmonielehre, - die vermittelnde Stufe zwischen der Sphäre unbegriffener Werdewelt als dem Bereich der Doxa, die an die in sinnlicher Wahrnehmung erfaßbaren Phänomene gefesselt bleibt, den bloßen Schatten der Realität mit dem wahrhaft Wirklichen selbst verwechselnd, und der Stufe reiner Vernunfterkenntnis (noesis im engeren Sinne). Diese wird erreicht, wenn über die

intelligible Sphäre gleichbleibender mathematischer Relationen und Maßverhältnisse hinaus das Denken kraft der Dialektik (vgl. a.a.O., 511 b) zum inneren Zusammenhang der Ideen (vgl. Ebda.) selbst sich erhebt,

> "ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren zu bedienen, sondern nur der Ideen selbst an und für sich"
>
> (s. a. a. O., 511 c 1-2).

Das Quadrivium der mathematischen Disziplinen steht bei Platon in keinem technischen Verwertungszusammenhang, bleibt aber auch für ihn mit einem entscheidenden Mangel behaftet. Es führt nämlich, ausgehend von anschaulich-bildhaften Darstellungen, lediglich zur Verstandeserkenntnis (dianoia) bestimmter geometrischer Figuren, Zahlen- und Maßverhältnisse, die in idealer Gesetzmäßigkeit den Phänomenen sinnenfälliger Erfahrungs- und Werdewelt zugrunde liegen. Dianoetische Erkenntnis läßt zwar, indem sie Einblick in diese Gesetzmäßigkeiten gewährt, mit der Region sinnlicher Wahrnehmung zugleich den Bereich bildhafter Darstellung hinter sich,[20] geht in ihren Beweisverfahren aber nicht über ihre grundlegenden Voraussetzungen (hypotheseis) hinaus, um über

> "das Gerade und Ungerade und Gestalten" usf.
>
> (s. a.a.O., 510 c),

d. i. über ihre Grundlagen selbst ,"Rechenschaft" (s. Ebda.) zu geben. Im Gegensatz zu den mathematischen Wissenschaften kann dialektische Erkenntnis, die, im Licht der "Idee des Guten" zur Wesenserkenntnis vordringend, auf der Ebene der Ideen selbst sich bewegt, keine Voraussetzung ungeprüft lassen. Sie folgt, indem sie zur eingrenzenden Erfassung des Wesensbegriffs (vgl. a.a.O., 534 b) vordringt, im Aufstieg zum "höchsten Mathema", zur "Idee des Guten", und, davon ausgehend, im Abstieg zu dem jeweils zu

bestimmenden Bereich, allein dem inneren Zusammenhang der Ideen selbst (vgl. a.a.O., 511 b). - Der höchste Gedanke der Hegelschen "Wissenschaft der Logik", die "absolute Idee", die das methodische Prinzip der Entwicklung der reinen Denkbestimmungen im ganzen ist, definiert sich im Rückgang auf Platon als die sich realisierende Einheit der "Idee der Erkenntnis" und "des Guten".

Der methodische Fortgang von "Idee zu Idee" vollzieht sich in doppelter Form: einmal ingestalt der Eingrenzung konkreter Wesensbegriffe auf dem Wege der Dihairesis, wie sie in exemplarischer Weise im "Sophistes" vorgeführt wird, zum andern im Sinne der kritischen Rechenschaftsgabe über bestimmte Hypothesen, und zwar primär über die Ideenhypothese selbst. Soll von der Ideenhypothese nicht in dogmatischer Weise Gebrauch gemacht werden, so ist es notwendig, sie selbst zum Gegenstand kritischer Reflexion zu machen und in transzendentalem Rekurs auf die höchsten Genera die logisch-ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erörtern (vgl. Platon, Soph. 248 a - 250 d; 251 a - 259 d; Parm. 128 e - 135 c). - Eine spezifische Form der Hypothesenprüfung liegt im zweiten Teil des "Parmenides"[21] vor. In diesem Dialog, der die These des Parmenides, das Sein des Ganzen sei eines, ihrer kritischen Prüfung unterzieht, wird die Wahrheit des eleatischen Seinsbegriffs beziehungsweise seine Identifikation mit dem, "was in Wahrheit ist", in methodischer Weise dadurch in Frage gestellt, daß die innere Widersprüchlichkeit dieses Gedankens entwikkelt wird (vgl. Platon, Parm. 166 c 3 - 7). Dies geschieht, indem eine affirmative Hypothese ("das Eine ist") und deren Negation ("das Eine ist nicht") auf ihre Konsequenzen hin untersucht werden (vgl.

a.a.O., 135 e - 136 c), und zwar nach dem Vorbild der bei Zenon entwickelten Dialektik des "Vielen":

> "Zum Beispiel, sagte Parmenides (im Gespräch mit Sokrates, S. R.), nach der Voraussetzung, von welcher Zenon ausgegangen ist, wenn Vieles ist, was muß sich dann ergeben für das Viele selbst an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele; und ebenso mußt du dann auch untersuchen, wenn Vieles nicht ist, was sich dann ergeben muß für das Eins sowohl als für das Viele jedes an sich und in Beziehung auf einander"
>
> (a.a.O., 136 a 3 - 9).

Die Weiterentwicklung dialektischer Hypothesenprüfung im Parmenides-Dialog, wie sie, verglichen mit der einfachen Antilogie des "Vielen" bei Zenon,[22] bereits in dieser Kennzeichnung der Methode zum Ausdruck kommt, kann hier nicht erörtert werden. Entscheidend ist, daß dialektische Hypothesenprüfung auch in ihrer differenzierteren Gestalt dem absoluten Methodenideal Hegels nicht genügen kann. Die Methode dialektischer Hypothesenprüfung bleibt nämlich dadurch beschränkt, daß sie die These, die es zu prüfen gilt, jeweils sich vorgeben lassen muß. Widerlegt sie diese These, indem sie, der inneren Konsequenz des Gedankens selbst folgend, dessen Widersprüchlichkeit aufweist, so bleibt völlig unbegriffen, wie das "wahrhaft Wirkliche" positiv an und für sich selbst sich bestimmt. Methodische Widerlegung erschöpft sich im Rahmen dialektischer Hypothesenprüfung also noch in negativer Dialektik, d. i. in abstrakter Negation:

> "Auch die <u>platonische</u> Dialektik hat selbst im Parmenides ... Theils nur die Absicht, beschränkte Behauptungen durch sich selbst aufzulösen und zu widerlegen, Theils aber überhaupt das Nichts zum Resultate"
>
> (Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 37; vgl. Platon, Parm. 166 c).

Zwischen den einzelnen Gedanken- und Seinsbestimmungen, die jeweils aufgenommen werden, um sie ihrer Prüfung zu unterziehen, kann deshalb noch kein notwendiger Fortgang und systematischer Zusammenhang sich herstellen (vgl. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 73). Diese Grenze der Methode selbst darf nicht mit dem anderen Mangel verwechselt werden, daß auch ihre konkrete Durchführung, anstatt nur der inneren Konsequenz des Gedankens zu folgen und den spezifischen Sinn einer Gedankenbestimmung an und für sich zu explizieren, zum Teil noch in "äußerer Reflexion" (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 87; Gesch.d.Ph. 2, S. 246) befangen bleibt. - Trotz dieser Mängel bleibt der "Parmenides", - Hegel nennt ihn

"das größte Kunstwerk der alten Dialektik"
(s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 65),-

insofern vorbildlich, als hier "in den reinen Begriffen allein fortgegangen" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d. Ph. 2, S. 223) wird. (In diesem Zusammenhang ist ausschließlich von "bestimmten Begriffen" die Rede, nämlich von bestimmten "Kategorien" und "Reflexionsbestimmungen" auf der Ebene "objektiver Logik", denn das konstituierende Prinzip "subjektiver Logik", der "Begriff des Begriffs" selbst, d. i. die Freiheit absoluter Subjektivität, kann im Horizont antiker Philosophie noch nicht expliziert werden.)

Die im "Parmenides" entfaltete Dialektik, "welche sich in reinen Begriffen bewegt" (s. a.a.O., S. 222), kann angesichts der Mängel, die der Methode dialektischer Hypothesenprüfung und ihrer Durchführung anhaften, Hegels absoluten methodischen Anspruch eines streng immanenten, in den reinen Gedankenbestimmungen selbst begründeten Fortgangs des Denkens zwar vorbereiten, aber keineswegs schon erfüllen. Das platoni-

sche Prinzip, von jedem Gedanken kritische Rechenschaft (lógon didónai) zu geben, kann in systematischer Weise erst eingelöst werden, wenn an die Stelle "äußerer Reflexion" und negativ-dialektischer Hypothesenprüfung die rein immanente Bewegung des Begriffs selbst tritt. (Das Deduktionsprinzip der Kategorien- bzw. Begriffsentwicklung im ganzen, d. i. der "spekulative Begriff", den Hegel in Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie seiner Zeit mit der Freiheit absoluter Subjektivität identifiziert, muß zunächst auf sich beruhen bleiben). - Aufgabe der "Wissenschaft der Logik" ist es, die sich fortbestimmenden reinen Gedankenbestimmungen in der Notwendigkeit ihres immanenten Fortgangs und dem systematischen Zusammenhang, der daraus sich ergibt, zur Entfaltung zu bringen. Erst im Element dieser Wissenschaft vollzieht sich deshalb

> "die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns"
> (s. Hegel, G.W.F., W.Log.I, S. 57).

> "Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisiren"
> (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 49).

Nur wer bereit ist, die ihm damit zugemutete "Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen" (s. a.a. O., S. 54), und das Räsonnement substanzloser Subjektivität in den immanenten Fortgang der reinen Denkbestimmungen selbst "zu versenken" (s. Ebda.), kann die "absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins" an sich erfahren. Bloßes "Raisonniren" (s. Ebda.), das in subjektiver Freiheit sich die Entscheidung darüber vorbehält, unter welchem "Gesichtspunkt" es eine Sache jeweils sehen und beurteilen, d.h. welche "Gründe" es jeweils gelten lassen will, läßt sich grundsätzlich nicht auf das "Wesen" der Sache selbst ein. Die Souveränität, mit der es über alles

zu urteilen versteht, beruht ja gerade darauf, daß es "die Freiheit von dem Inhalt", und die Eitelkeit über ihn" (s. Ebda.) ist. (Als Paradigma substanzlosen "Räsonnements" hat Hegel stets die Widerlegungskunst griechischer Sophistik vor Augen). - Man kann sich zu allem etwas "einfallen" lassen. Das hängt von den "Gesichtspunkten" ab, die man wählt, und den Zusammenhängen, die man herstellt. Auf die Sache des "Denkens" hat man sich damit aber gerade nicht eingelassen.Dieses kennt nämlich im Grunde überhaupt keine guten "Einfälle", sondern nur schlechte, die in den Zusammenhang der sich fortbestimmenden Denkbestimmungen willkürlich "eingreifen" (s.a.a.O., S. 55). Was mit der "Anstrengung des Begriffs" zugemutet wird, beruht gerade darauf ,

> "diese Freiheit (substanzlosen "Räsonnierens" über eine Sache, S.R.) aufzugeben, und statt das willkürlich bewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist ... ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff" (a.a.O., S. 54 f.).

Zur "Anstrengung des Begriffs", die dem Denken mit der rückhaltlosen Versenkung in den immanenten Fortgang der Gedankenbestimmungen selbst abverlangt wird,

> "gehört die Anstrengung, die eignen Einfälle und besondern Meinungen, welche sich immer hervorthun wollen, von sich abzuhalten" (Hegel,G.W.F., Sys.d. Ph. 1, § 238, S. 449).

Substanzlose Subjektivität, die in formeller Selbstbestimmtheit sich die Entscheidung darüber vorbehält, welche "Gründe" oder "Gegengründe" sie jeweils "gelten lassen" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 57) will, löst mit der sachimmanenten Norm des Begriffs die Begründbarkeit objektiver Geltungsansprüche überhaupt auf. Gegen das Räsonnement partikulärer Subjektivität, die in formeller Selbstbestimmtheit sich absolut setzt,

ist nur gefeit, wer gelernt hat, in der substantiellen Selbstbestimmtheit und Allgemeinheit des "Denkens" in Wahrheit sich auf sich zu stellen und damit fähig geworden ist,

> "das bloß empirisch Gewußte zum immer Wahren, zum Begriff aufzuheben", um es
>
> "der rationellen Wissenschaft einzuverleiben"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 8, S. 10).

Das Bewußtsein "treibt" im Element der Logik

> "ein von sinnlichen Anschauungen und Zwecken ... fernes Geschäfte. Von seiner negativen Seite betrachtet, besteht dieß Geschäft in dem Fernhalten der Zufälligkeit des raisonnirenden Denkens und der Willkür, diese oder die entgegengesetzten Gründe sich einfallen und gelten zu lassen.
>
> Vornehmlich aber gewinnt der Gedanke dadurch Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Er wird in dem Abstrakten und in dem Fortgehen durch Begriffe ohne sinnliche Substrate einheimisch, wird zur unbewußten Macht, die sonstige Mannigfaltigkeit der Kenntisse und Wissenschaften in die vernünftige Form aufzunehmen, sie in ihrem Wesentlichen zu erfassen und festzuhalten, das Aeußerliche abzustreifen und auf diese Weise aus ihnen das Logische auszuziehen"
>
> (Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 57 f.).

Der "Blick für das Wesentliche" im emphatischen Sinne kann erst im Element der "Wissenschaft der Logik" erworben werden.

Immanente Fortbestimmung ist am Verhältnis des "disjunktiven Urteils" zum "apodiktischen Urteil des Begriffs" verdeutlicht worden. Was "an sich" immer schon die Funktion des Urteils ist, nämlich das, was eine Sache an sich selbst ist, auf den Begriff zu bringen (vgl. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 14, S. 143, § 104, S. 196), kann in Wahrheit erst mit dem "apodiktischen Urteil des Begriffs" "gesetzt" werden. Erst dieses Urteil expliziert die spezifische "Beschaffenheit", die eine "einzelne" Sache annehmen

muß, wenn sie mit der Norm ihres "Begriffs", d. i. mit ihrer allgemeinen Funktions- und Zweckbestimmung, übereinstimmen soll. Die Wahrheit des "apodiktischen Urteils" beruht auf ihrer logischen Form: mit jedem Moment des Begriffs, - der "Einzelheit", "Besonderheit" und "Allgemeinheit", - ist in konkreter Einheit zugleich der "ganze Begriff" gesetzt. Diese logische Form ist inhaltlich mit der vollständigen Bestimmtheit der Sache an und für sich selbst identisch. - Im Unterschied zum "disjunktiven Urteil" expliziert das "apodiktische Urteil" nicht nur die konkrete Identität des "an und für sich Allgemeinen" mit dem "Besonderen", sondern die durch das "Besondere", - die spezifische "Beschaffenheit", - vermittelte Identitätsbeziehung zwischen "unmittelbarer Einzelheit" und substantieller "Allgemeinheit":

> "dieses - die unmittelbare Einzelnheit, - Haus, - Gattung, so- und so beschaffen - Besonderheit - ist gut oder schlecht"

(s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 179, S. 381 f.). Um ein näherliegendes Beispiel zu wählen: dieser Unterricht, der so beschaffen ist, daß er, gestützt auf gewisse institutionelle Realisierungsbedingungen, die notwendigen allgemeinen Funktionsbestimmungen X, Y, Z in adäquater Weise erfüllt, ist "gut". - Indem aber das "apodiktische Urteil" die durch das"Besondere" vermittelte Identitätsbeziehung zwischen "Einzelheit" und "Allgemeinheit" und damit die Wahrheit des Urteils überhaupt expliziert, hat die ins Ziel gekommene "Bewegung des Urteils" durch seine verschiedenen Stufen und Arten hindurch sich im ganzen aufgehoben, d. h. das "Urteil" hat sich zu einer höheren logischen Form, zum "Schluß", weiterbestimmt. Die Wahrheit des "apodiktischen Urteils" und damit der Sphäre des Urteils im ganzen besteht in konstitutiver Relativierung des Geltungsanspruchs dieser logischen Form an sich selbst

gerade darin, daß es

"den Übergang zum Schluß bildet".

Hegel fährt fort:

> "Im apodiktischen Urtheil haben wir ein Einzelnes, welches durch seine Beschaffenheit sich auf sein Allgemeines d. h. auf seinen Begriff bezieht. Das Besondere erscheint hier als die vermittelnde Mitte zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und dieß ist die Grundform des Schlusses (Schema: E - B - A, S. R.), dessen weitere Entwickelung, formell aufgefaßt, darin besteht, daß auch das Einzelne und das Allgemeine diese Stelle einnehmen, wodurch dann der Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität gebildet wird"
>
> (a. a.O., § 181, Zus., S. 384).

Die Fortbestimmung, d. i. der notwendige Übergang "der Subjektivität zur Objektivität", vollzieht sich durch den "vernünftigen Schluß" (s. a.a.O., § 182, S. 384) oder, was dasselbe bedeutet, in Form der substaniellen Selbstvermittlung absoluter Subjektivität.

Nachzutragen ist, daß die Fortbestimmung vom "disjunktiven" zum "apodiktischen Urteil" über die Zwischenstufen des "assertorischen" und "problematischen Urteils" sich realisiert. Beide Urteilsarten sind "an sich" "Urteile des Begriffs", unterscheiden sich vom wahren "apodiktischen Urteil des Begriffs" aber dadurch, daß in ihnen weder die sachimmanente Norm des "Begriffs" noch die spezifische "Beschaffenheit" und deren notwendige Beziehung auf den Begriff expliziert wird. Durch das "assertorische" Urteil des Begriffs wird lediglich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Sein und Sollen hergestellt:

> "Dieß Haus ist <u>schlecht</u>, diese Handlung ist <u>gut</u>"
>
> (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 112).

Wird aber eine Sache, zum Beispiel eine einzelne Unterrichtseinheit, als "gut" beurteilt, ohne die ob-

jektiven Kriterien dieser Beurteilung, d. i. die sachimmanente Norm des "Begriffs" und dessen spezifische "Beschaffenheit", zu explizieren, so reduziert sich die "Bewährung" dieses Urteils auf

"eine subjektive Versicherung"

(s. a.a.O., S. 113),

der mit demselben Recht die entgegengesetzte"Versicherung" gegenübertreten kann; das "assertorische Urteil" erweist sich unmittelbar an sich selbst als "problematisch". Es ist möglich, daß es tatsächlich sich so verhält, wie behauptet wird, ebensogut aber ist das Gegenteil möglich. Die Subjektivität der "Versicherung" beruht jedoch nicht etwa darauf, daß das "assertorische" und "problematische Urteil" ihrer Intention nach rein subjektive Werturteile wären. So wären sie überhaupt nicht auf den "Begriff" bezogen, auch nicht "an sich" oder in impliziter Form. Vielmehr beruht das

"bloß Subjektive der Assertion" darauf,

"daß der an sich seyende Zusammenhang des Subjekts und Prädikats noch nicht gesetzt"

(s. Ebda.)

ist.

"Der Versicherung des assertorischen Urtheils steht ... mit eben dem Rechte die entgegengesetzte gegenüber"

(s. Ebda.).

"Das Urtheil ist daher wesentlich problematisch"

(s. Ebda.).

Die "Versicherung", die es enthält, bleibt solange unbegründet, als nicht der "an sich seiende Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat" ausdrücklich "gesetzt" und die notwendige Beziehung zwischen dem allgemeinen "Begriff" und der spezifischen "Beschaffenheit" hergestellt wird, auf Grund derer eine bestimmte Sache jeweils "gut" oder "schlecht" ist. Die Fortbestimmung des "assertorischen" über das "problematische" zum

"apodiktischen Urteil des Begriffs", - in dem das, was eine "einzelne" Sache ihrem Begriff nach "sein soll", in kritisch-immanenter Form mit dem, was diese ihrer "besonderen" Beschaffenheit nach "ist", verglichen wird, - ist deshalb mit dem Rückgang auf den Grund des objektiven Wahrheitsanspruchs des "Urteils des Begriffs" identisch. Die vollständige Bestimmtheit einer Sache an und für sich selbst, die voraussetzt, daß ihre spezifische "Beschaffenheit" vom Allgemeinen des Begriffs her sich bestimmt, und zwar uneingeschränkt, kann erst auf dem Reflexionsniveau des "Urteils des Begriffs" expliziert werden. Die Fortbestimmung dieser Urteilsform wird in der "Logik für die Mittelklasse" (1810/11) wie folgt dargestellt:

§ 118

Das assertorische Urteil enthält eine bloße Versicherung, insofern die Beschaffenheit des Subjekts, die mit seinem Wesen verglichen wird, oder dies Wesen selbst nicht ausgedrückt ist und das Urteil somit eine bloß subjektive Bewährung hat.

§ 119

Gegen die Versicherung des assertorischen Urteils kann daher ebenso das Entgegengesetzte behauptet werden; das Urteil wird daher problematisch und drückt nur die Möglichkeit aus, daß ein Subjekt dem Begriffe angemessen sei oder nicht.

§ 120

Das Subjekt ist daher als Allgemeines mit einer Bestimmung zu setzen, welche die Beschaffenheit enthält, worin die Angemessenheit oder Unangemessenheit desselben zu seiner allgemeinen Natur liegt. Das Subjekt selbst enthält auf diese Weise diese Beziehung des Begriffs auf das Dasein, welche das Prädikat ausdrückt. - Apodiktisches Urteil"

(Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., §§ 118-120, S.199 f.;vgl. a.a.a.O., § 36 - 38, S. 148 f.).

Im Gegensatz zur Deduktion der reinen Gedankenbestimmungen im Rahmen des spekulativen Diskurses, die mit dem "Gang der Sache selbst" (s. Hegel, G.W.F.,

W.Log. I, S. 52), d. i. mit dem streng immanenten Fortgang der Denkbestimmungen an und für sich selbst, identisch ist, treten Erkenntnisweg und Resultat eines Beweisganges im mathematischen Erkennen auseinander. Sie sind voneinander ablösbar. Ob der Weg beziehungsweise die "Mittel" eines Beweisganges richtig gewählt waren, erweist sich erst im nachhinein. Ihre Notwendigkeit geht nicht aus dem zu beweisenden Theorem hervor. Die Hilfskonstruktionen, die herangezogen werden, um zum Beispiel einen Lehrsatz der Euklidschen Geometrie zu beweisen, sind nicht in dem Theorem selbst zwingend vorgezeichnet, sondern bleiben ihm vielmehr äußerlich:

> "die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Thun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Konstruktion dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Verhältniß ausdrückt, nöthig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 40).
>
> "Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Thun"
>
> (s. a.a.O., S. 41).
>
> "Was das Erkennen betrifft, so wird ... die Nothwendigkeit der Konstruktion (genauer gesagt deren Ansatz und Aufbau, S.R.) nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor"
>
> (s. a.a.O., S. 41 f.; vgl. a.a.O., S. 42 f.).

Hegel lehnt - durchaus im Sinne Platons - eine "more geometrico" verfahrende Philosophie, die von letzten Definitionen und Voraussetzungen ausgeht, ab (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 151, Zus., S. 340), bestreitet aber auch die von Platon den mathematischen Disziplinen zugedachte Funktion, zum spekulativen Denken hinführen zu können. Hegel interpretiert

die mathematischen Wissenschaften von Kant her, für den selbst die Mathematik, was die Bedingungen ihrer Möglichkeit betrifft, auf die reinen Anschauungsformen angewiesen bleibt (vgl. Kant, I., Kr.d.r.V., B 15 f., B 40 f., B 64 ff.). Im Gegensatz zu Platon vertritt Hegel die Auffassung, daß die mathematischen Disziplinen in konstitutiver Weise an das "sinnliche Element" gebunden bleiben und deshalb nicht "als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen" (s. Platon, Politeia, 533 d) auf dem Wege zur reinen Vernunfterkenntnis dessen, "was in Wahrheit ist", dienen können.

> "Die Mathematik hat es mit den Abstraktionen der Zahl und des Raumes zu thun; diese sind aber noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseynlose. Der Gedanke nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 19, Zus. 2, S. 71).

Die Schärfe, mit der Hegel gegen bloßes "Räsonnement" oder, - was dasselbe bedeutet, - gegen "die Zufälligkeit, Willkür, Besonderheit des Meinens" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 412) polemisiert, hat ihren objektiven Grund im unbedingten Geltungsanspruch der Wahrheit selbst. Soll die Unbedingtheit dieses Anspruchs gewahrt bleiben, so muß an Platons Prinzip der Rechenschaftsgabe festgehalten werden. Mit dem Prinzip kritischer Rechenschaftsgabe, keine Behauptung oder Voraussetzung ungeprüft gelten zu lassen, ist unmittelbar die kritische Unterscheidung zwischen doxa und episteme, d. i. zwischen unbegründeter Meinung und wirklichem, rational ausweisbarem Wissen gesetzt. Hegel teilt Platons zugleich antidogmatische und gegen die Beliebigkeit sophistischen Räsonnements gerichtete Grundposition, daß, wer nicht im Stande ist, begriffliche Rechenschaft zu geben und zu empfangen (vgl. Platon, Politeia, 531 e; 534 a-d), noch

nicht weiß, was zu wissen im Grunde notwendig ist. - An die Stelle partikularen "Meinens", auf das blosses Rechtbehaltenwollen sich versteift,[23] muß die Fähigkeit treten, in der begrifflichen Allgemeinheit reinen "Denkens" über jeden Gedanken Rechenschaft entgegennehmen und geben zu können. Wirkliches Wissen, das auf das Prinzip "begrifflicher Rechenschaft" sich verpflichtet weiß, ist mit der reinen Vernunfterkenntnis dessen, "was in Wahrheit ist" (ontôs on), identisch. Hegel nimmt deshalb in der "Einleitung" zur "Logik für die Mittelklasse" (1810/11) mit dem Gedanken der Rechenschaftsgabe zugleich den des "wahrhaft Wirklichen" auf, das Denken in substantieller Selbstbestimmtheit rein auf sich selber stellend. Das Denken schließt sich in Beziehung auf das "wahrhaft Wirkliche" nicht mit einem "Anderen", durch das es heteronom bestimmt bliebe, sondern, jede positivistische Fixierung auf das "Gegebene" von Grund auf überwindend, ausschließlich mit sich selbst, d. i. mit seiner eigenen, objektiven Realität, zusammen.

> "Der Inhalt der Logik sind die eigentümlichen Bestimmungen des Denkens selbst, die gar keinen anderen Grund als das Denken haben. Das ihm Heteronomische ist ein durch die Vorstellung überhaupt Gegebenes. Die Logik ist also eine große Wissenschaft. Es muß allerdings zwischen dem reinen Gedanken und der Realität unterschieden werden; aber Realität, insofern darunter die wahrhafte Wirklichkeit verstanden wird, hat auch der Gedanke. Insofern aber damit nur das sinnliche, äußerliche Dasein gemeint ist, hat er sogar eine viel höhere Realität. Das Denken hat also einen Inhalt, und zwar sich selbst auf autonomische Weise"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., § 1, S. 162).

Wenn in diesem Zusammenhang betont wird, man müsse "sich Rechenschaft von seinem Thun zu geben wissen", um "sich nicht von anderen irremachen zu lassen" (s. a.a.O., S. 163), so wendet sich Hegel mit die-

ser Forderung keineswegs nur gegen die Täuschungen, in denen partikulares "Meinen" befangen bleibt, sondern auch und primär gegen die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft auf dem Boden der "Reflexionsphilosophie" seiner Zeit.

1.6 Spekulativer Diskurs: Der "höhere Standpunkt der Bildung"

Der Abhandlung "Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten"(1816) (s. a. a. O., S. 418) zufolge hat die Philosophie als "propädeutische Wissenschaft" (s. a. a. O., S. 424) primär die Aufgabe, die von jedem "sinnlichen Inhalt" (s. Ebda.) freie "Bildung und Übung des Denkens" (s. Ebda.) zu gewährleisten, und zwar "durch gänzliche Entfernung vom Phantastischen, durch Bestimmtheit der Begriffe und einen konsequenten methodischen Gang" (s. Ebda.). Wenn in diesem Zusammenhang die programmatische Forderung aufgestellt wird, die Philosophie müsse

> "jene Übung in einem höheren Maß gewähren können als die Mathematik"
>
> (s. Ebda.),

so ist der damit erhobene Anspruch nur vom Prinzip systematischer Rechenschaftsgabe her zu verstehen, das jedem spezifischen wissenschaftlichen Methodenideal notwendigerweise übergeordnet ist (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 260).

Auch wenn wir, noch gebunden an das "sinnliche Element", in konkretem Gegenstandsbezug uns zu den Dingen verhalten, machen wir immer schon von bestimmten Kategorien Gebrauch, aber wir reflektieren nicht auf die Rechtmäßigkeit der Kategorien und des Gebrauchs, den wir von ihnen machen. Wir fragen nicht nach der

Wahrheit der Gedankenbestimmungen und der Seinsweise, die sie beinhalten, selbst.

> "Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtseyn seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten und es hätte hiernach keinen Sinn ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist es gerade, worauf es ankömmt"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus. 2, S. 89).

> "Es gehört schon ein höherer Standpunkt der Bildung dazu, auf solche reine Bestimmungen sein Interesse zu richten. Das An-und-für-sich-selbstbetrachten derselben hat den weitern Sinn, daß wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie <u>wahrhafte</u> sind "
>
> (Ebda.).

Die Erhebung zu diesem "höheren Standpunkt der Bildung" ist gerade im Interesse konkreter Gegenstandsbeziehung, die im Licht sich verwirklichender Vernunft stehen soll, notwendig. Was der Gegenstand ist, - "an sich" und in seinem "Sein für anderes", seiner "Bestimmung" und, in "Zusammenhang mit Anderem", seiner jeweiligen "Beschaffenheit" nach, in "substantieller Identitätsbeziehung" auf seine "Gattung" oder "akzidentell" usf., - das enthüllt sich in unauflösbarer Einheit von Denken und Sein nur im Horizont der jeweils maßgeblichen "Denk- und Begriffsbestimmungen" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 339).

> "In der That kommt es daher auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft und ein solches, als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschiede von ihnen versteht, gilt nur durch sie und in ihnen"
>
> (Ebda.).

Hegels "Wissenschaft der Logik" muß als die systematische Entfaltung des Prinzips der Rechenschaftsgabe verstanden werden [24]. Die Aufgabe, über die reinen Denkbestimmungen, - die "Kategorien", "Reflexionsbestimmungen", Begriffs,- Urteils - und Schlußformen, - kritische Rechenschaft zu geben, kann aber nur erfüllt werden im Rückgang auf das, "was in Wahrheit ist", d. h. indem das, "was in Wahrheit ist", auf den ihm angemessenen Begriff gebracht wird. "Was in Wahrheit ist" nennt Hegel das "Absolute". Da an sich jede Denkbestimmung immer schon unter dem Anspruch steht, das "wahrhaft Wirkliche" auf den Begriff zu bringen, kann das

> "Geschäft der Logik ... auch so ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seyen, das Wahre zu fassen"
>
> (s. Hegel, G. W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus. 2, S. 90).

Hegel interpretiert den eleatisch-platonischen Gedanken des "wahrhaft Wirklichen" im Horizont der christlichen"Religion der Freiheit" (s. Hegel, G. W.F., Ph.d.R., § 270, S. 364; vgl. Ph.d.Gesch., S. 426, 428 f.), indem er das "Absolute" mit dem "Seyn" des "Geistes" identifiziert,

> "welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie (die "Substanz" des Geistes, S.R.) die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist"
>
> (Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 23).

> "Daß das Wahre ... wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, - der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche"
>
> (a.a.O., S. 27).

Besteht aber die höchste Aufgabe der Wissenschaft im Horizont der auf ihren Begriff gebrachten "Religion der Freiheit" und in Auseinandersetzung mit der Fixierung der Trennung von Sein und Sollen auf dem Standpunkt des subjektiven Idealismus darin,

> "die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 6, S. 47 f.),

so kann das, "was in Wahrheit ist", nicht auf die objektiven Bestimmungen "seyender " Vernunft sich reduzieren. Hegel denkt das "wahrhaft Wirkliche" nicht in objektivistischer Form, sondern, die vergegenständlichenden "Kategorien der Metaphysik(qua Substanzmetaphysik, S.R.) und der Wissenschaften (qua begriffsloser Erfahrungswissenschaften, S.R.)" (vgl. a.a.O., § 114, S. 267) von Grund auf in Frage stellend, im Horizont der Freiheit absoluter Subjektivität. Diese Freiheit, d. i. die Negativität unendlicher Selbstbeziehung, die in der Beziehung auf Anderes in sich reflektiert bleibt (vgl. a.a.O., §§ 157 - 158), bildet den Leitfaden der Kategorien- und Begriffsentwicklung im ganzen. Die freie Selbstbeziehung absoluter Subjektivität, die a) in durchdringender "Allgemeinheit" an nichts substantiell Anderem, durch das sie heteronom bestimmt würde, ihre Schranke hat, sondern

> "alles Bestimmtseyn in sich aufgelöst enthält"
>
> (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 14),

so daß sie

> "in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht"
>
> (s. Ebda.; vgl. S. 39 f.),

zugleich aber b)

> "als die sich auf sich ... beziehende Negativität, Einzelnheit, absolutes Bestimmtseyn (an sich selbst, S.R.)"(s. Ebda.)

ist, ist mit dem Deduktionsprinzip des spekulativen

Diskurses oder, was dasselbe bedeutet, mit dem "Begriff des Begriffes" (s. a.a.O., S. 13; vgl. S. 14 ff.) identisch. - Der spekulative Begriff, der durch die absolute Negativität freier Selbstbeziehung sich auszeichnet, so daß das Prinzip der Selbsterkenntnis sich verwirklichender Vernunft zugleich als das der Fremderkenntnis des unmittelbar Anderen, Negativen objektiver Realität sich erweist, nimmt die Gegensätze von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Geist und Welt, indem er sie als Formen seiner Entzweiung begreift, in die schrankenlose Selbstreflexion des Denkens zurück. Der Begriff hat deshalb die doppelte Funktion, zugleich Grund der Setzung und Aufhebung der Gegensätze zu sein; er kann als die über das Andere übergreifende, unbedingte Macht (vgl. a.a.O., S. 39) freier Selbstbeziehung nur dann sich erweisen, wenn er im Horizont "wahrhafter Objektivität" auch als "Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit" (s. a.a.O., S. 23) sich verstehen kann. - Auf die doppelte logische Funktion, die das "Urteil" zu erfüllen hat, kann in diesem Zusammenhang lediglich hingewiesen werden. Das "Ur-teil" wird, was seine grundlegend-systematische Funktion im Fortgang "subjektiver Logik" betrifft, als "Diremtion des Begriffs durch sich selbst" (s. a.a.O., S. 68) oder als "die <u>ursprüngliche Theilung</u> des ursprünglich Einen" (s. Ebda.), d. i. als die "Entzweiung" des "absoluten Begriffs" in der ursprünglichen Einheit und Totalität seiner Momente interpretiert. Diese konstitutive Struktur der "Entzweiung" bleibt jedoch, sofern damit gerade die Funktion des "Ur-teils", Identität wiederherzustellen, impliziert ist, auf die ursprüngliche Einheit des Begriffs zurückbezogen. Zugleich

hat das "Urteil" aber die konkrete Aufgabe, das, was eine Sache in vollständiger Bestimmtheit an und für sich selbst ist, auf den Begriff zu bringen. Der Unterscheidung zwischen "absolutem Begriff" und konkreten Wesensbegriffen entspricht diejenige zwischen der grundlegend-systematischen und der konkreten Funktion, die das Urteil zu erfüllen hat. Dieser Unterschied wird zwar in der propädeutischen Logik nicht herausgearbeitet, ist jedoch auch in ihr vorausgesetzt, denn anders könnte die Identität von "selbstbewußter" und "seiender Vernunft", - "Sein" und "Sollen", "Begriff" und "Realität", - auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung im Horizont "begriffener Wirklichkeit" im ganzen gar nicht entfaltet werden. - Von Hegels Weiterentwicklung der "transzendentalen Einheit der Apperzeption", die bei Kant auf die gegenstands- und erfahrungskonstituierende Funktion (vgl. Kant, I., Kr.d.r. V., B 194-196, B 197)[25] endlicher Vernunft sich reduziert, muß hier abgesehen werden. Nur soviel: in der Kr.d.r.V. verwandelt sich, - wie in den beiden "Hauptstücken" der "transzendentalen Doktrin der Urteilskraft", d. i. dem "Schematismus" und den "Grundsätzen des reinen Verstandes" (s. a.a.O., B 175), sich zeigt, - die Frage nach der Möglichkeit "synthetischer Urteile apriori" in die Frage nach der möglichen Synthesis von sinnlicher Rezeptivität und der gesetzgebenden Spontaneität des Verstandes,[26] so daß der Nominalismus eines begriffslosen Empirismus nicht wirklich überwunden, sondern

> "wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen" wird
>
> (s. Hegel, G.W.F. W.Log.II, S. 22; vgl. Kant, I., Kr.d.r.V., B 75, 143, 147, 175, 185, 196, 193, 294).[27]

Bei Hegel dagegen, der die Funktion der "Einheit des Selbstbewußtseins", objektiv gültige Synthesis zu er-

möglichen, im Horizont freier, unendlicher Selbstbeziehung im Sinne der "absoluten Identität von Ungleichartigem" (s. Hegel, G.W.F., Gl.u.Wi., S. 300), nämlich von "Denken" und "Sein" (s. Ebda.), "Begriff" und "Realität", "Subjekt" und "Objekt" interpretiert, enthält der "absolute Begriff", analog zur dihairetischen Struktur konkreter Wesens- und Realdefinition, "die Bestimmtheit und den Unterschied in sich" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 22). Der Begriff muß in der uneingeschränkten Selbstbeziehung absoluter Subjektivität entgegengesetzte Momente in sich schließen, und zwar in untrennbarer Einheit: "absolute Allgemeinheit" (s. a.a.O., S. 14) und "absolute Einzelnheit" (s. Ebda.).

> "Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, ... macht ebenso die Natur des Ich, als des Begriffes aus"
> (Ebda.).

Jedes der entgegengesetzten Begriffsmomente ist, wenn es als das, was es "an sich" ist, "gesetzt" wird, in Wahrheit der ganze Begriff in der ungetrennten Einheit und Totalität seiner Momente:

> "Jedes von ihnen ist die Totalität, jedes enthält die Bestimmung des Andern in sich"
> (s. a.a.O., S. 12).

Soll die freie Selbstbeziehung des "Ich = Ich" nicht in einem niemals sich erfüllenden Anspruch, d. i. in der Unbestimmtheit "negativer Freiheit", sich erschöpfen, so muß diese ihrerseits negiert werden. Der Begriff muß als das "Allgemeine" sich erweisen, das "den höchsten Unterschied und Bestimmtheit in sich enthält" (s. a.a.O., S. 37), zugleich aber als "der aus dem Unterschiede in die absolute Negativität sich reflektierende Begriff" (s. a.a.O., S. 36) oder, was dasselbe bedeutet, als "absolute Einzelnheit", so daß er in seinem Sichunterscheiden in der Uneinge-

schränktheit konkreter Identität ausschließlich auf sich bezogen bleibt (vgl. a.a.O., S. 34 f., S. 60). - Im Gegensatz zur großen Logik wird in den verschiedenen Fassungen der propädeutischen Logik die Differenz zwischen konkreten Wesensbegriffen und dem "absoluten Begriff" nicht klar herausgearbeitet, jedenfalls nicht im Rahmen der Begriffslehre. Die im folgenden angeführten Zitate dürfen darüber nicht hinwegtäuschen.

"Der Begriff ... ist das Ursprüngliche", heißt es in der "Logik für die Mittelklasse" (1810/11), "insofern seine Bestimmung seine Reflexion in sich selbst ist" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 90, S. 193). In der "Begriffslehre für die Oberklasse" (1809/10) definiert sich der "Begriff" als

> "das Allgemeine, das zugleich bestimmt ist, das (aber) in seiner Bestimmung dasselbe Ganze, Allgemeine bleibt"

(s. a.a.O., § 2, S. 139; vgl. § 59, S. 103). Das wahrhaft "Allgemeine des Begriffs" ist "das sich selbst Besondernde (Specificirende) und in seinem Anderen, in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 163, Zus., S. 359). - Substantielle involviert im Gegensatz zum ohnmächtigen Anspruch auf reine Selbstbeziehung, wie er für negative Freiheit konstitutiv ist, die dihairetische Struktur des Begriffs.

Während für das "vorstellende Denken", weil es an das "sinnliche Element" gebunden bleibt, "alle Mannigfaltigkeit <u>außer dem Begriffe</u> steht" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 21), muß im Element spekulativen Denkens, das in schrankenloser Allgemeinheit das unmittelbar "Andere""empirischer Realität" übergreift, "das Unterscheiden als ... wesentliches Moment des Begriffes angesehen" (s. a.a.O., S. 22) werden. Anders ausgedrückt: anstelle der gegebenen

Mannigfaltigkeit kontingenter Bestimmungen, die der Begriff außer sich hat, ist dessen "specifische Bestimmtheit gefordert" (s. Ebda.). Der Begriff muß in freier Selbstbeziehung über das irrational "Andere" "empirischer Realität" übergreifen, d. h. er muß als das Prinzip seiner "spezifischen" und "vollständigen Bestimmtheit" an sich selbst sich erweisen. Das vollständig an und für sich selbst Bestimmte aber, das in seiner "Realität" nicht auf etwas substantiell Anderes, sondern ausschließlich auf sich bezogen bleibt, ist die in ihrer Wahrheit begriffene "absolute Einzelheit".

> "Die Einzelheit ist die negative Einheit oder die Bestimmung, die sich in absolute Selbstbestimmung zusammenfaßt"
>
> (Ebda; vgl. § 4, S. 140; Sys.d.Ph. 1, §§ 163 - 165).

Wenn Hegel die dihairetische Struktur platonischer Wesensbestimmung in den "Begriff des Begriffs" selbst transponiert, so manifestiert sich darin nichts geringeres als der Versuch, das, was freies spekulatives Denken "an sich" immer schon ist, d. i. das Wesen spekulativen Denkens selbst, radikal zu Ende zu denken und auf seinen Begriff zu bringen. Die Vernunft will "an sich" in substantieller Selbstbestimmtheit rein bei sich sein. Das, was reine Vernunfterkenntnis "an sich" immer schon ist, kann aber nur gesetzt und zur Entfaltung gebracht werden, wenn als das Prinzip systematischer Rechenschaftsgabe, d. i. als Deduktionsprinzip der reinen Denkbestimmungen, die absolute Synthesis freier Selbstbeziehung begriffen wird. - Die Verwirklichung des Begriffs impliziert, daß die Abhängigkeit möglicher Erkenntnis von "der Realität des sinnlichen Seyns" (s. Hegel, G.W.F., W. Log. II, S. 20), das bei Hegel für die "begriff-

lose blinde Mannigfaltigkeit"(s. a.a.O., S. 45) des zufällig "Gegebenen" überhaupt steht, überwunden wird. Der Begriff schließt seine "spezifische Bestimmtheit" und Realitätshaltigkeit in sich. Die

"Realität, die er sich giebt, darf nicht als ein Aeußerliches aufgenommen, sondern muß nach wissenschaftlicher Forderung aus ihm selbst abgeleitet werden" (s. a.a.O., S. 19).

Der absolute Begriff kehrt aus der Entäußerung an die ob-jektiven Bestimmungen der Realität auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung in sich zurück, so daß er, im aufgehobenen Anderssein "begriffener Wirklichkeit" ausschließlich mit sich selbst sich "zusammenschließend" (vgl. Hegel, G. W.F., Sys.d.Ph. 1, § 182, S. 384, § 192, S.397 f.), als die "wahre Objektivität" sich selbst (vgl. a. a.O., § 213, S. 423 f.), nämlich die Momente seiner Selbstbestimmung, wiedererkennt. "Was in Wahrheit ist", das ist "der Begriff", der als das eine, unbedingt maßgebliche Realitätsprinzip, in dem die Sphäre "wahrer Objektivität" ihren Grund hat, sich selbst erkennt. - Absolute, ihrer selbst mächtig werdende Subjektivität verwirklicht sich nur, indem der restriktive Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriff Kantischer Transzendentalphilosophie, in der mögliche Erkenntnis auf die "Erfahrung""sinnlicher Realität" (vgl. Kant, T., Kr. d.r.V., B 182, 207 f., 266) sich reduziert, überwunden und, was in korrelativem Zusammenhang damit steht, der Standpunkt des "Sollens", auf dem die Extreme unwirklicher "Moralität" und unsittlicher Wirklichkeit auseinandertreten, aufgehoben wird. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind, kann die ungeteilte Selbstbestimmtheit von praktischer und theoretischer Vernunft sich wiederherstellen. Die Verwirklichung der freien Selbstbestimmung absoluter Subjektivität, die ihrer

selbst mächtig wird, indem sie als die Macht über das schlechthin Andere irrationaler Faktizität sich erweist, führt das Sichdenken zu seinem höchsten Gedanken, der "absoluten Idee" (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 226, S. 435 f., §§ 233 - 236).

> "Die Idee ist die Einheit des Begriffs und der Realität",

erklärt Hegel in der "Logik für die Mittelklasse" (1810/11),

> "der Begriff, insofern er sich seine Realität bestimmt oder (die) Wirklichkeit, die so ist, wie sie sein soll, und ihren Begriff selbst enthält"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 129, S. 202).

Erst mit der "Idee" wird das, was der Begriff "an sich" ist, in Wahrheit "gesetzt". Sie erst ist "der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S.327),oder, was damit identisch ist, das substantielle Sich-bei-sich-Wissen, das

> "in seinem Andern <u>seine</u> <u>eigene</u> Objektivität zum Gegenstande hat"
>
> (s.a.a.O., S. 327 f.).

Wie auf der Ebene des "apodiktischen Urteil des Begriffs" die Trennung von Seins- und Sollensaussagen überwunden wird, - dies betrifft eine "einzelne" Sache, - so stellt sich im Horizont der "absoluten Idee" die Einheit von Sein und Sollen im ganzen wieder her. Die

> "objektive und subjektive Welt ... <u>sollen</u> mit der Idee nicht bloß <u>kongruiren,</u> sondern sie <u>sind</u> (Hervorhebung, S.R.) selbst die Kongruenz des Begriffs und der Realität"
>
> (s. a.a.O., S. 238; vgl. Sys.d.Ph. 1, §§ 234-235, S. 444-446).

In Übereinstimmung damit heißt es in der "Begriffslehre für die Oberklasse" (1809/10):

> "Die <u>Idee</u> ist das objektiv Wahre oder der adäquate Begriff, in welchem das Dasein durch seinen ihm inwohnenden Begriff bestimmt" wird.

"Die Idee ist diejenige Wirklichkeit, die (in für den ontologischen Wahrheitsbegriff konstitutivem Selbstverhältnis , S.R.) nicht irgendeiner außer ihr vorhandenen Vorstellung oder Begriff (die wir in subjektiver Begriffsbildung uns von ihr machen, S.R.), sondern ihrem eigenen Begriff entspricht, welche daher so ist, wie sie an und für sich sein soll und diesen ihren Begriff selbst enthält"
(Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 66, S. 157).

Im Gegensatz zu empirisch-analytischen Verfahrensweisen, die als bloßes "Mittel" und "Werkzeug" (s.Hegel, G.W.F., W.Log.II, S. 331) der zu untersuchenden Sache selbst äußerlich bleiben, kann das dialektische Methodenprinzip, das auf dem Wege "absoluter Negativität" sich realisiert, nicht im Sinne instrumenteller Rationalität interpretiert werden. Vielmehr ist es, sofern alle Geltungsansprüche, theoretische wie praktische, vor ihm sich auszuweisen haben, mit dem unbedingt maßgeblichen Legitimations- und Realitätsprinzip selbstbestimmter Vernunft identisch. Das Methodenprinzip des spekulativen Diskurses, - dessen Durchführung auf dem Wege "absoluter Negativität" im Schlußkapitel der Logik offensichtlich im Rückblick auf die bereits auf daseinslogischer Ebene entwickelte Bewegung der "Negation des Negativen" reflektiert wird, - ist in seinem Telos durch den ebenso unbedingten wie ausschließlichen Anspruch der Vernunft auf substantielle Selbsterkenntnis definiert.

"Sie (die "absolute Methode", S.R.) ist ... die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in Allem sich selbst zu finden und zu erkennen" (Ebda.).

"Die Vernunft, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst enthüllte Wahrheit, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat, und insofern frei ist, als er diese seine objektive Welt in seiner Subjektivität, und diese in jener erkennt" (a.a.O., S. 33).

In freier Selbstbeziehung die "objektive Welt" übergreifende Subjektivität "schließt", indem sie in den

objektiven Bestimmungen der Realität die Formen ihrer Selbstbestimmung wiedererkennt, in substantieller Selbstvermittlung sich ausschließlich "mit sich selbst zusammen" (s. a.a.O., S. 331). Auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung, die in "absoluter Negativität" als die Macht über das unmittelbar "Andere", "Negative" ob-jektiver Realität sich erweist, wird nur "gesetzt", was im Rahmen der Schlußlehre mit dem "vernünftigen Schluß" "an sich" bereits vorgezeichnet ist.

> "Der Schluß ist das Vernünftige und Alles Vernünftige" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 181, S. 382).

> "Der vernünftige Schluß ... ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß"

(a.a.O., § 182, S. 384).

Das methodische Legitimations- und Realitätsprinzip mit sich selbst sich vermittelnder Vernunft kann gekennzeichnet werden als die "Einheit von Begriff und Realität" (s. Hegel, G.W.F., W.Log II, S. 240; vgl. 238 f.) oder, dasselbe anders ausgedrückt,

> "als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität"

(s.a.a.O., S. 330).

Der "Begriff", von dem hier die Rede ist, darf nicht mit dem konkreten Wesensbegriff dieser oder jener Sache verwechselt werden, vielmehr handelt es sich um die Explikation des zu Ende gedachten Prinzips spekulativen Denkens überhaupt, d. i. um den "Begriff des Begriffs" selbst.

Die "Idee", sowohl das bewegende Prinzip wie das höchste Resultat der Begriffsentwicklung und damit Inbegriff ihrer Wahrheit im ganzen (vgl. a.a.O., S.

328), stellt als die Wahrheit dessen, was der Begriff "an sich" ist, zugleich die Wahrheit des Seins dar:

> "Seyn hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist"
>
> (a.a.O., S. 239; vgl. S. 240).

Hegels ontologischer Wahrheitsbegriff, hinter dem die spekulative Grunderfahrung steht, daß auf Dauer nur das Vernünftige sich durchsetzen und Bestand haben kann, beinhaltet in konstitutiver Zweideutigkeit zum einen im Hinblick auf das "wahrhaft Wirkliche" im ganzen die "Einheit des Begriffs und der Realität" überhaupt,[28] zum andern aber auf der Ebene des "Urteils des Begriffs" die Übereinstimmung einer "einzelnen" Sache mit sich selbst, d. i. mit ihrem Wesensbegriff (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 172, S. 372 f.; § 178, S. 381; Nbg.Schr. § 1, S. 86; § 65, S. 105; § 13, S. 142 f.). Für beide Formen des ontologischen Wahrheitsbegriffs ist die Struktur kritischen Selbstverhältnisses, und zwar im Horizont einer Aufhebung der Trennung von Sein und Sollen, konstitutiv, in analoger Weise allerdings. Auf der Ebene der "Einheit von Begriff und Realität" realisiert sich diese Struktur auf dem Wege der unendlichen Selbstvermittlung absoluter Subjektivität, im Rahmen des "Urteils des Begriffs" dagegen auf Grund der besonderen "Beschaffenheit" einer Sache, die in suo genere der Norm ihres Begriffs, d. i. ihren allgemeinen Funktions- und Zweckbestimmungen, entspricht. Das Fundierungsverhältnis der beiden Formen des ontologischen Wahrheitsbegriffs ist jedoch eindeutig. Die Übereinstimmung dieser oder jener Sache mit der Norm ihres Begriffs kann eine wirklich begründete, sich stabilisierende Entsprechung nur dann beinhalten, wenn sie hineingenommen ist in die Freiheit absoluter, ihrer selbst mächtig werdender Subjektivität, die das Ganze ihrer Realisierungsbedingungen in sich schließt (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 237).[29]

Der Rückgang auf das, "was in Wahrheit ist", vollzieht sich auf dem Wege der immanenten Fortbestimmung der Gedankenbestimmungen an und für sich, indem das, was diese "an sich" sind, "gesetzt", d. h. entwickelt und auf den Begriff gebracht wird. Das "Setzen" ist das fortschreitende Einholen der Voraussetzungen beziehungsweise der systematische Rekurs auf die Bedingungen der Möglichkeit, unter denen das, was "an sich" mit einer Denkbestimmung gedacht werden soll, in Wahrheit erst wirklich gedacht und zur Sprache gebracht werden kann. (Vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 87, S. 207; § 88, S. 209 f., Zus., S. 213 f.). Das Denken schreitet dabei von der anfänglichen logischen Unbestimmtheit dessen, was nur "gemeint" werden kann, zu vollständiger logischer Bestimmtheit fort;[30] es sei, betont Hegel,

> "der ganze Fortgang des Philosophirens, als methodischer, d. h. als nothwendiger nichts anders ... als blos das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist"
>
> (a.a.O., § 88, S. 210).

Die "Deduktion" der "Einheit" der Denkbestimmungen (s. Ebda.), d. i. der notwendige Zusammenhang, der aus ihrer immanenten Fortbestimmung sich ergibt,"ist insofern ganz analytisch" (s. Ebda.). Analytische Deduktion, wie sie für den spekulativen Diskurs kennzeichnend ist, geht jedoch nicht von bestimmten "Voraussetzungen" aus. Im Gegensatz zu Ableitungen im Rahmen eines axiomatisch-deduktiv aufgebauten Kalküls reduziert sich die "analytische " Deduktion des spekulativen Diskurses nicht auf einen Erkenntnisfortschritt, der in der Explikation analytisch-tautologischer Beziehungen sich erschöpft, vielmehr ist die "analytische Methode" des spekulativen Diskurses, festgemacht an der dihairetischen Struktur des Begriffs, an sich selbst "synthetisch". Der Leitfaden der Kategorienentwicklung im ganzen besteht ja in der absoluten Synthesis von Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes.[31]

Die Notwendigkeit des "synthetischen" Moments des Diskurses ergibt sich jedoch schon daraus, daß eine Gedankenbestimmung nur in konstitutivem Unterschied und, was damit impliziert ist, in notwendiger Beziehung zur jeweils anderen, entgegengesetzten bestimmt werden kann, so daß die Denkbestimmungen das, was sie in der Ausschließlichkeit ihres Geltungsanspruchs in unmittelbarer Beziehung auf sich oder rein an sich selbst sind, "an sich" gerade nicht sind.[32] Sollen die unmittelbar einander ausschließenden Bestimmungen als das, was sie "an sich" sind, "gesetzt" werden, so müssen sie, da ihre Bestimmtheit nur als vermittelte begriffen werden kann, zu Momenten herabgesetzt und im ganzen auf die Einheit ihres Begriffs als den Grund ihrer Wahrheit zurückgeführt werden:

> "zwei Bestimmungen, indem sie entgegengesetzt und einem und demselben Begriffe nothwendig sind" (s. Hegel, G.W.F., W.Log.I, S. 228),

- die Quantität zum Beispiel definiert sich als die Einheit von "Kontinuität und Diskretion" (s.a.a.O., S. 223), - können

> "nicht in ihrer Einseitigkeit, jede für sich, gelten",

sondern

> "ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobenseyn, in der Einheit ihres Begriffes haben"
>
> (s.a.a.O., S. 228).

Mit der Rückführung entgegengesetzter Bestimmungen auf die Einheit "bestimmter Begriffe" ist aber zugleich der begründende Rückgang auf den "absoluten Begriff", d. i. auf die Einheit des Selbstbewußtseins absoluter Subjektivität, impliziert, die im aufgehobenen Anderssein "begriffener Wirklichkeit" nur sich selbst, d. i. die in der Totalität und Notwendigkeit ihres inneren Zusammenhangs entfalteten Momente substantieller Selbstbestimmung, wiedererkennt. Platonische Anamnesis, die auf die logisch-ontologischen Be-

dingungen möglicher Vernunfterkenntnis zurückgeht, vollendet sich im Akt dieses Wiedererkennens. Die analytisch-synthetische Methode systematischer Rechenschaftsgabe wird in der "Begriffslehre für die Oberklasse" (1809/10) wie folgt bestimmt:

> "Der Gang oder die Methode des absoluten Wissens ist ebensosehr analytisch als synthetisch. Die Entwicklung dessen, was im Begriff enthalten ist, die Analysis, ist das Hervorgehen verschiedener Bestimmungen, die im Begriff enthalten, aber nicht als solche unmittelbar gegeben sind, somit zugleich synthetisch. Die Darstellung des Begriffs in seinen realen Bestimmungen geht hier aus dem Begriff selbst hervor, und was im gewöhnlichen ("more geometrico" verfahrenden, S.R.) Erkennen den Beweis ausmacht, ist hier der Rückgang der in die Verschiedenheit übergegangenen Begriffsmomente in die Einheit, welche hierdurch Totalität, erfüllter und sich selbst zum Inhalt gewordener Begriff ist"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 85, S. 161).

Reines Denken, das in methodischer Selbstreflexion sich selbst begründen soll, kann von keiner "Voraussetzung" ausgehen, die es ungeprüft gelten lassen könnte. Über "Werth" und "Gültigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus.2, S. 89) der Denkbestimmungen kann deshalb nicht auf dem Wege einer Analyse des Sprachgebrauchs entschieden werden (vgl. Ebda.) oder "indem wir sie vergleichen mit dem, wie sie im Bewußtseyn vorkommen" (s. Ebda.). Wenn aber das Denken, sich radikal auf sich stellend, keinerlei "Voraussetzung", die als "Maaßstab der Richtigkeit" (s. Ebda.) dienen könnte, mehr machen und von außen an die Gedankenbestimmungen herantragen kann, so bleibt ihm lediglich noch die Möglichkeit, der Konsequenz des Gedankens selbst zu folgen, d. h.

> "die in sich selbst lebendigen Bestimmungen für sich gewähren zu lassen" (s. Ebda.).

Es kann der Anschein entstehen, als würde Hegel die Deduktion der Denkbestimmungen heterogenen methodischen

Prinzipien unterstellen, deren Vermittlung nicht einsichtig ist: zum einen der absoluten Synthesis von Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes, die als das bewegende Prinzip, das die Kategorienentwicklung von Anfang an in Gang hält und als deren Resultat, in dem sie ins Ziel kommt, Inbegriff der Wahrheit der Begriffsentwicklung im ganzen ist (vgl. Hegel, G.W.F., W. Log. II, S. 327 f.), zum andern die immanente Fortbestimmung der Gedankenbestimmungen an und für sich selbst. Dieser Anschein entsteht aber nur, wenn davon abgesehen wird, daß die Fortbestimmung der Gedankenbestimmungen selbst an sich immer schon im Zeichen der Entfaltung "absoluter Negativität" und durch sie vermittelter Beziehung auf sich (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 130 f.; 135 f.) steht. - Die verschiedenen Formen beziehungsweise Entwicklungsstufen "absoluter Negativität" können hier nicht dargestellt werden [33]. Nur soviel: Vermittelte Beziehung auf sich vollendet sich zwar erst im Horizont der Freiheit absoluter Subjektivität, die im aufgehobenen Anderssein begriffener Wirklichkeit im ganzen in sich reflektiert bleibt, wird aber bereits auf daseinslogischer Ebene im Rahmen der Dialektik von "Etwas" und "Anderem" thematisch. Mit dem qualitativ bestimmten Dasein von "Etwas", das in konstitutiver "Beziehung auf Anderes, also auf sein Nichtsein" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 10, S. 167) steht, zugleich aber, - als das "Negative des Negativen" (s. Hegel, G.W.F., W. Log. I, S. 130), - in seinem "Sein für Anderes" als das sich "erhält" und "geltend macht", was es auf Grund seiner spezifischen "Bestimmung""an sich" ist (s. a.a.O., S. 139 f.), wird "der Anfang des Subjekts" (s. a.a.O., S. 130) gemacht. Soll das qualitativ bestimmte Dasein von "Etwas" nicht in ein Produkt kontingenter Relationen und Bedingungszusammenhänge sich auflösen, sondern, was seine "Beschaffenheit" betrifft, primär von dem her,

was es seiner spezifischen "Bestimmung" nach"an sich" ist, bestimmt bleiben, so muß es als das "Negative des Negativen" begriffen werden. Nur auf dem Wege "absoluter Negativität" realisiert sich vermittelte, im "Sein für Anderes" sich geltend machende Selbstbeziehung. Die blinde Eigengesetzlichkeit kontingenter Bedingungszusammenhänge (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.1, §§ 146 - 149) muß gebrochen werden. Die Funktion "absoluter Negativität", Subjektivität zu begründen, kann jedoch erst in der Selbstbeziehung freier, ihrer selbst mächtig werdender Subjektivität sich erfüllen, die in absoluter Relationalität über das unmittelbar "Andere", "Negative" "empirischer Realität" übergreift, - impliziert also den Fortgang des Denkens von der Sphäre "objektiver" zur Ebene "subjektiver Logik".

In der "Philosophischen Enzyklopädie für die Oberklasse" (1808) wird ein generelles Schema aufgestellt, nach dem die immanente Fortbestimmung der Denkbestimmungen sich vollzieht. Hegel nennt es "das Logische" (s. Hegel, G. W.F., Nbg.Schr., § 12, S. 12; vgl. Sys.d.Ph. 1, § 79, S. 184 f.). Das Schema wird in unveränderter Form in der Abhandlung "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien" (1812) und, lediglich differenzierter ausgeführt, im ersten Teil des "Systems der Philosophie" (1. Ausgabe 1817) wieder aufgenommen. - Was die Denkbestimmungen "an sich" beinhalten, als die mit ihnen in Wahrheit implizierte Seinsweise nämlich (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, §§ 88 - 89), kann nur "gesetzt" und auf den Begriff gebracht werden, wenn sie jeweils drei Stufen"des Logischen" durchlaufen, die zusammen erst den Reflexionsprozeß methodischer Rechenschaftsgabe ausmachen und damit über den Umfang möglicher Teilhabe an ihr entscheiden: -"1. die abstrakte oder verständige, 2. die dialektische oder negativ vernünftige, 3. die spekulative oder positiv vernünftige"

(s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 12, S. 12; vgl. a.a. O., S. 412; Sys.d.Ph. 1, § 79, S. 184). In angemessener Weise verstanden werden kann dieses Schema im Grunde nur, wenn die kritische Funktion, die es zu erfüllen hat, herausgearbeitet wird. Diese aber ist eine doppelte. Erstens: es richtet sich, - darin besteht die Aufgabe des zweiten und dritten Moments, - gegen die prädikationslogische Struktur dogmatischer Verstandesmetaphysik. Dogmatische Verstandesmetaphysik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie, befangen in "äußerer Reflexion" und unmittelbar am wahren "Satz" (qua connexio praedicati cum subiecto) festgemacht, in abstraktem "Entweder-Oder" von entgegengesetzten, aber gleichermassen "beschränkten Verstandesbestimmungen" jeweils eine mit dem Anspruch auf Wahrheit einem vorgegebenen Subjekt der "Vorstellung", - Welt, Seele, Gott, - "beilegt". Maßstab der Wahrheit ist dabei nicht das der inneren Konsequenz der Gedankenbestimmungen folgende, rein auf sich gestellte Denken selbst, sondern das im Horizont der dogmatischen Verfestigung eines bestimmten Weltbildes bereits im vorhinein aus- und festgelegte Subjekt der "Vorstellung" (vgl. Sys.d.Ph. 1, §§ 28 - 32). Zweitens: das Schema wendet sich, und zwar gerade indem es auf das freie, rein auf sich gestellte Denken eleatisch-platonischer Philosophie zurückgreift, gegen die Reduktion des "Dialektischen" auf das "negativ vernünftige" Moment oder, was Hegel damit identifiziert, auf den "Skeptizismus". Dieser "enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen" (s. a.a.O., § 81, S. 189). Als das vollkommenste "Dokument und System des ächten Skepticismus" (s. Hegel, G.W.F., Krit.Journal, S. 230) aber wertet Hegel bereits in dem frühen Jenenser Aufsatz über das "Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie" (1802) den Parmenidesdialog Platons. Dieses exemplarische "System des ächten Skepticismus" hat

in der begrifflichen Allgemeinheit reinen Denkens die mögliche Erkenntnis des "Absoluten" beziehungsweise dessen, "was in Wahrheit ist", zum Gegenstand kritischer Reflexion. Die im "Parmenides" in exemplarischer Weise vorgeführte "negativ vernünftige" Dialektik widerlegt zwar, - darauf beruht ihre Überlegenheit gegenüber dogmatischer Metaphysik, - den Geltungsanspruch "beschränkter Verstandesbestimmungen" und der Seinsweisen, die sie beinhalten, überhaupt, bleibt aber ihrerseits dadurch beschränkt, daß sie nicht zur "positiv vernünftigen" Erkenntnis des "Absoluten" selbst gelangt. Die Beschränktheit methodischer Widerlegung, die in "negativ vernünftiger" Dialektik sich erschöpft, besteht darin, daß sie in abstrakter Negation das bloße "Nichts zum Resultate" hat (s. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 53, vgl. a.a.O., S. 112; vgl. Platon, Parm. 166 c), also völlig unbestimmt läßt, wie das Eine, das "in Wahrheit ist", positiv an und für sich selbst sich bestimmt. Unbegriffen bleibt in der skeptischen Destruktion endlicher Verstandeserkenntnis, daß "die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten ... unmittelbar die Vernunft als die positive Seite" (s. Hegel, G.W.F., Krit. Journal, S. 230 f.) voraussetzt. In der "negativ vernünftigen" Reflexion der endlichen Verstandesbestimmungen bleibt unreflektiert, daß der Aufweis der inneren Widersprüchlichkeit dieser Denkbestimmungen, die "an sich" immer schon unter dem Anspruch stehen, das, "was in Wahrheit ist", auf den ihm angemessenen Begriff zu bringen, überhaupt nur möglich ist von dem Grund ihrer möglichen Einheit her (vgl. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 222 f.). Als der absolute Grund ihrer möglichen Einheit aber kann nur das Deduktionsprinzip einer systematischen Kategorien- und Begriffsentwicklung im ganzen sich erweisen, d. i. der spekulative "Begriff des Begriffes" selbst oder, was damit identisch ist, die in der ungeteil-

ten Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft sich realisierende Freiheit absoluter Subjektivität. Die Verwirklichung der absoluten Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes impliziert aber, daß die endlichen Verstandesbestimmungen durchlaufen werden, denn nur wenn reine Vernunfterkenntnis in deren Widersprüchlichkeit sich durchhält (vgl. Hegel, G. W.F., W.Log. I, S. 547), und die antinomischen Bestimmungen auf den Grund ihrer möglichen Einheit, d. i. auf die freie, unendliche Selbstbeziehung des "Ich= Ich" ,zurückführt, erweist sie sich als die Macht über "das Andere". Erst im Rückgang auf die freie Selbstbeziehung absoluter Subjektivität wird der logische Ort erreicht, von dem her die Dialektik der Verstandesbestimmungen im ganzen entfaltet und ausgetragen werden kann. Umgekehrt aber läßt sich die notwendige begrifflich-kategoriale Differenziertheit des Seinsbegriffs in systematischem Rekurs auf das, was damit "an sich" immer schon "vorausgesetzt" ist, nämlich auf die vollständige Bestimmtheit des "Absoluten" an und für sich selbst, nur explizieren auf dem Wege "bestimmter Negation" oder vermittels der "Aufhebung" der in der Totalität und Notwendigkeit ihres inneren Zusammenhangs entfalteten Verstandesbestimmungen, so daß zwar der alternative Geltungsanspruch dieser endlichen Bestimmungen negiert, sie aber zugleich in der "konkreten Einheit" ihres "Begriffs" als unterschiedliche Momente bewahrt sind.

> "1) Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dieß nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2) Dieß Vernünftige ist daher ... ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern (sich erfüllend in absoluter Synthesis, S.R.) Einheit unterschiedlicher Bestimmungen ist" (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 82, S. 195).

Das Schema "des Logischen" wird näher bestimmt, indem unterschieden wird a) zwischen dem Moment "des Verständigen", dessen Aufgabe darin besteht, die reduktionistische Identifikation unterschiedlicher Kategorien zu verhindern beziehungsweise sie mit der notwendigen Trennschärfe in ihrer Unterschiedenheit zu wahren und festzuhalten; b) der radikal kritischen Funktion des "Dialektischen", das den isolierten Geltungsanspruch der unmittelbar einander ausschließenden, entgegengesetzten Verstandesbestimmungen in seiner Unhaltbarkeit aufzuweisen hat, die starre Fixierung der Unterschiede wieder in Fluß bringend und "auflösend",und c) der affirmativen Funktion des "spekulativ Vernünftigen", die, festgemacht an der Einheit des Selbstbewußtseins absoluter Subjektivität, die entgegengesetzten Bestimmungen zu Momenten herabzusetzen und damit auf ihren Begriff zu bringen, d. i. auf den unbedingten Grund ihrer Einheit zurückzuführen hat.

> "Das Verständige bleibt bei den Begriffen in ihrer festen Bestimmtheit und Unterschiedenheit von anderen stehen; das Dialektische zeigt sie in ihrem Übergehen und ihrer Auflösung auf; das Spekulative oder Vernünftige erfaßt ihre Einheit in ihrer Entgegensetzung oder das Positive in der Auflösung und im Übergehen"
>
> (s. Hegel,G.W.F., Nbg.Schr., § 12, S. 12; vgl.a.a. O., S. 412; Sys.d.Ph. 1, §§ 80 - 82).

Das dialektische Moment wird im dritten Teil der "Philosophischen Enzyklopädie für die Oberklasse", der "Wissenschaft des Geistes", noch einmal aufgenommen. Vom kritischen Bezug auf Kants Antinomienlehre, die im Gegensatz zu reiner Begriffsdialektik an einem Substrat der "Vorstellung", - der Welt, der Materie, - festgemacht bleibt (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log.I, S.184),kann dabei zunächst abgesehen werden. Hegel kennzeichnet das dialektische Moment wie folgt:

> "Die Vernunft ist <u>negative</u> oder <u>dialektische</u>,indem sie das Übergehen einer Verstandesbestimmung des Seins in ihre entgegengesetzte aufzeigt"
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 170, S. 55 f.).

Das "Dialektische" besteht darin, daß an einer

> "Verstandesbestimmung aufgezeigt wird, wie sie (im Gegensatz zu der Intention, sie in abstrakter Identität rein an sich selbst festzuhalten und geltend zu machen, S.R.) an ihr selbst ebensosehr das Entgegengesetzte ihrer selbst ist, sie sich also in sich aufhebt"

(s. a.a.O., § 170, S. 56; vgl. Sys.d.Ph. 1, § 81).

In Übereinstimmung damit heißt es im "System der Philosophie":

> "In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik ... die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen" selbst (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.1, § 81, S. 190).

> "Die Dialektik ... ist dieß immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt" (Ebda.) und

> "eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst giebt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt" (a.a.O., § 81, Zus. 1, S. 192).

Das notwendige Umschlagen einer Verstandesbestimmung in ihr Gegenteil kann am Verhältnis des "Inneren" und "Äußeren" verdeutlicht werden. Beide Bestimmungen sind "an sich" identisch. Wird ihre inhaltliche Identität aber nicht "gesetzt", sondern in abstraktem "Entweder-Oder" eine der entgegengesetzten Verstandesbestimmungen als die wahre und wesentliche für sich fixiert, so macht sich das, was sie in Wahrheit "an sich" sind, ihre Identität, in der dialektischen Form des Umschlagens ins Gegenteil geltend:

> "Indem sie ... als Momente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was nur erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, unmittelbar auch nur in der andern. Was daher nur ein Innerliches ist, ist auch damit nur ein Aeußerliches ; und was nur ein Aeußerliches ist, ist auch nur erst ein Innerliches" (a.a.O., § 140, S. 313 f.).

Nimmt das Handeln das, was es in Wahrheit ist, in inne-

re Intentionalität zurück, so läßt es gerade der irrationalen Eigengesetzlichkeit ihm äußerlich bleibender Realität den Lauf und liefert sich als wirkliches Handeln ihr aus. Diese Dialektik kann auch in umgekehrter Richtung entwickelt werden. Löst die immanente Vernunftsubstanz der Wirklichkeit sich auf, so daß vernünftiges Handeln, seiner objektiven Realisierungsbedingungen beraubt, mit der irrationalen Eigengesetzlichkeit ihm äußerlich bleibender Realität sich konfrontiert sieht, so muß die Wahrheit des Handelns in substanzlose Innerlichkeit zurückgenommen werden. Was deshalb "gesetzt" werden muß, ist die doppelte, sowohl subjektive wie objektive Einheit des Inneren und Äußeren. -

Das auf der Ebene reiner Begriffsdialektik entwickelte "Hinausgehen von einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur anderen" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 1, S. 331), tritt erstmals in den dialektischen Beweisgängen Zenons [34] in Erscheinung.

> "Er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele (d. i. - griechisch gedacht - zum bewegenden Prinzip, S. R.) der Wissenschaft wird, - der Anfänger der Dialektik" (a.a.O., S. 318).

Zenon verteidigt die These des Parmenides, daß das Sein des Ganzen, unwandelbar sich selbst gleich, nur eines sei, indem er die an der Erscheinungswirklichkeit orientierte Gegenthese, das, was ist, sei in Wahrheit "Vieles" und in "Bewegung", ad absurdum zu führen sucht. (Nicht berücksichtigt werden kann in diesem Zusammenhang, daß die These des Parmenides die Kosmogonien ionischer Naturphilosophie im ganzen in Frage stellt und deshalb Zenons Dialektik der Bewegung - Bewegung steht für Veränderung überhaupt - die Denkbarkeit einer möglichen Kosmogonie prinzipiell ad absurdum zu führen sucht). Auf Zenons Dialektik des "Vielen" [35] oder die bekannteren "dialekti-

schen Beispiele", "die Bewegung betreffend" (vgl. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 236 f.; a.a.O., S. 547; Gesch. d.Ph. 1, S. 329 - 342), kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: was in Zenons Bewegungsparadoxa in Frage gestellt wird, ist die Wahrheit einer bestimmten Seinsweise, nicht aber, daß es Bewegung "gibt". Der Aufweis widersprüchlicher Momente, durch die das, was Bewegung ist, in konstitutiver Weise bestimmt wird, betrifft nicht das sinnenfällige Phänomen, sondern die auf ihren Begriff gebrachte Seinsweise (vgl. Hegel, G. W.F., Gesch.d.Ph. 1, S. 334) der Bewegung. Bewegung ist das objektiv Scheinhafte und "Nichtige".

> "Daß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, - davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt. In diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein Wahrhaftes Seyn zukomme"
>
> (a.a.O., S. 329).

Die widersprüchlichen Bestimmungen können bei Zenon jedoch noch nicht in affirmativer Form auf den Grund ihrer Einheit zurückgeführt werden:

> "Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor"
>
> (a.a.O., S. 327).

Das Paradoxon der Bewegung bringt Zenon in einer Formulierung zum Ausdruck, in der das Prädikat zum Subjekt des Satzes in unmittelbarem Widerspruch steht:

> "Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raume, in dem es ist, noch in dem es nicht ist"
>
> (Vorsokr., Zenon, Fgt. B 4).

Wird die Bewegung als Bewegung von Ort zu Ort interpretiert, d. h. als Ortswechsel (vgl. a.a.O., Parmenides, Fgt. B 8, 40 f.), so kann sie nur gedacht werden, wenn das homogene Kontinuum des Raums, den sie durchmißt, in einfache diskrete Einheiten unterteilt wird, so daß

das Bewegte jeweils einem bestimmten, fixierbaren Ort zugeordnet werden kann, an dem es sich befindet. Damit käme die Bewegung, die als kontinuierlicher Vorgang gedacht werden muß, als Bewegung aber gerade zum Stillstand, so daß sie beziehungsweise das Kontinuum des Raums, den sie durchläuft, zugleich als absolut kontinuierliche und diskrete Größe bestimmt werden muß. Jedes begrenzte Kontinuum ist unendlich teilbar, d. h. es muß im Rückgang auf einfache diskrete Einheiten, in denen jede qualitative Bestimmtheit, durch die sie sich unterscheiden könnten, aufgehoben ist, als schlechthin homogenes, unendlich teilbares Kontinuum gedacht werden. Würde die Bestimmung der "Diskretion" einseitig für sich geltend gemacht, so daß die unendliche Teilbarkeit in ein Geteiltsein in actu sich verwandelte, so bliebe es unbegreiflich, wie überhaupt ein Ortswechsel sich vollziehen kann. Eine begrenzte Strecke, die in sich unendlich geteilt wäre, könnte niemals durchlaufen werden.[36]

> "Die Sichselbstgleichheit, Kontinuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtseyn alles Unterschiedes, alles Negativen, des Fürsichseyns; der Punkt (als absolut diskrete, nicht weiter teilbare Einheit im Gegensatz zur unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums, S.R.) ist hingegen das reine Fürsichseyn, das absolute Sichunterscheiden, und Aufheben aller Gleichheit und Zusammenhangs mit Anderem. Diese beiden aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt; Raum und Zeit also der Widerspruch. Es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen"
> (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 1, S. 331).

Bei Hegel wird die "objektive Dialektik" der Bewegung zum Moment der "dialektischen Bewegung" (s. Hegel, G. W.F., Phä.d.G., S. 60) des "Begriffs" herabgesetzt, der, "durch und durch Subjekt an ihm selbst" (s. Ebda.), als die absolute Macht sich erweist, im Widerspruch sich durchzuhalten und die entgegengesetzten, aber gleichermaßen denknotwendigen Bestimmungen auf den Grund ihrer Einheit zurückzuführen.

> "Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dieß der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung , oder die Bewegung selbst

> die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 1, S. 329).

Dialektische Widersprüchlichkeit, der jede Realitätsbestimmung, die nicht in absoluter Relationalität in die Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes hinein aufgehoben ist, unterworfen bleibt, darf nicht verwechselt werden mit bloßer contradictio in adjecto oder mit einem Widerspruch auf der Ebene formaler Aussagenlogik (Schema: "p & ~p"), die ihr Korrelat in kontingenter Faktizität hat, die Wahrheit dieser Seinsweise aber, indem sie Wahrheit auf faktische Richtigkeit reduziert, gerade nicht reflektiert. - Dialektischer Widerspruch beinhaltet die Widersprüchlichkeit einer bestimmten Seinsweise, deren Wahrheit in Frage steht. Er resultiert aus der Notwendigkeit, unmittelbar einander ausschließende Bestimmungen, die jedoch nur in Beziehung auf die jeweils andere, entgegengesetzte in dem, was sie an sich selbst in Wahrheit sind, bestimmt werden können, und die als Glieder einer Kette zweigliedriger Relationen für eine bestimmte Seinsweise jeweils gleichermaßen konstitutiv sind, in absoluter Vermitteltheit zusammendenken zu müssen. - Eine Seinsweise, die auf ihren Begriff gebracht werden soll, kann aber nicht wie ein "gegebenes" Ding behandelt werden, das als zugrundeliegendes Subjekt, an dem die prädikationslogische Struktur "vorstellenden Denkens" festgemacht ist, in entgegengesetzter Weise bestimmt worden ist, - zum Beispiel daß es ruht und sich bewegt, eines und vieles ist (vgl. Platon, Parm. 129 c - d, 130 a). Während der Schein der Widersprüchlichkeit auf der Ebene konkreter Gegenstandsbeziehung sich leicht dadurch auflösen läßt, daß der jeweilige Gegenstand, der als zugrundeliegendes Subjekt fixiert

bleibt, unter verschiedene Hinsichten gestellt wird, ist eine derartige Auflösung des Widerspruchs im Rahmen der dialektischen Bewegung der reinen Denkbestimmungen an und für sich selbst nicht möglich.

In welchem Umfang ist die Teilhabe an methodischer Rechenschaftsgabe angesichts der komplexen Problematik, die hinter dem einfachen Schema "des Logischen" sich verbirgt, eigentlich noch möglich? Auch im "System der Philosophie" wird die Logik in propädeutischer Absicht vorgetragen. Die Adressaten sind jedoch Studenten, nicht Gymnasialschüler. Aber nicht einmal in diesem Kontext durchläuft der Gedanke in "konsequentem methodischem Gang", d. i. in streng immanenter Fortbestimmung, jeweils die drei Stufen "des Logischen". Die mögliche Teilhabe an systematischer Rechenschaftsgabe bleibt begrenzt. Es kann deshalb die Entwicklung der Fähigkeit, über jeden Gedanken Rechenschaft entgegennehmen und geben zu können, im Rahmen des Gymnasialunterrichts lediglich eingeleitet werden. Andererseits hat man sich zu vergegenwärtigen, daß systematische Rechenschaftsgabe zwar erst mit der Erhebung zur Ebene des "positiv Vernünftigen" sich realisiert, jede Stufe des Denkens aber immer schon im Horizont der grundlegenden kritischen Unterscheidung zwischen partikularer "Meinung" und begrifflich-allgemeinem Wissen steht. - Hegels eigener Erfahrung zufolge "scheint" die erste Stufe des Logischen "das Vorherrschende in der Gymnasialsphäre sein zu müssen" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 414).

> "Was den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien betrifft, so ist erstens die abstrakte Form zunächst die Hauptsache. Der Jugend muß zuerst das Sehen und Hören vergehen, sie muß vom konkreten Vorstellen abgezogen, in die innere Nacht der Seele zurückgezogen werden, auf diesem Boden sehen, Bestimmungen festhalten und unter-

scheiden lernen"

(a.a.O., S. 413).

Weil

"es auf dem Gymnasium um Einleitung und Stoff zu tun ist, so ist jener verständige Inhalt, jene systematische Masse abstrakter gehaltvoller Begriffe unmittelbar das Philosophische als Stoff und ist Einleitung"

(s. a.a.O., S. 414).

Dagegen muß, wer in Philosophie unterrichtet, auf der Höhe spekulativen Denkens stehen und zu kritischer Rechenschaftsgabe grundsätzlich in der Lage sein. Die diskursive Kompetenz des Lehrenden darf lediglich an der Einsichtsfähigkeit des Schülers ihre Grenze haben. Diese Grenze kann sich aber nur zeigen, wenn wenigstens der "Versuch mit der Dialektik" (s. a.a.O., S. 415) und, - im Ausnahmefall, - auch mit dem "Spekulativen" gemacht wird.

"Da eigentlich in einem systematischen Ganzen jeder neue Begriff durch die Dialektik des Vorhergehenden entsteht, so hat der Lehrer, der diese Natur des Philosophischen kennt, die Freiheit, allenthalben den Versuch mit der Dialektik zu machen, so oft er mag, und, wo sie keinen Eingang findet, ohne sie zum nächsten Begriff überzugehen"

(Ebda.).

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf "die Dialektik der alten Eleatiker und die Beispiele, die uns davon aufbewahrt sind" (s.a.a.O., S. 414 f.). Zenons Dialektik des Vielen und der Bewegung sei "unendlich besser" (s. a.a.O., S. 414, vgl. W.Log. I, S. 236) als die Kantische Antinomienlehre, die Hegel, ihre indirekte durch eine direkte, begriffsdialektische Beweisführung ergänzend, in den beiden propädeutischen Entwürfen der "Logik für die Mittelklasse" (1808/09; 1810 /11) offenbar nur deshalb ausführlich behandelt hat, weil sie ihm Gelegenheit bot, e contrario die Bedeutung reiner Begriffsdialektik vor Augen zu stellen,

sicher jedoch auch, weil ihre Erörterung in Niethammers Normativ vorgeschrieben war. Hegels kritisches Urteil hat nicht primär in didaktischen Rücksichten, sondern in der logischen, von jedem Substrat der Vorstellung losgelösten Struktur der eleatischen Dialektik ihren Grund. - Sieht man von Hegels Kritik an der Darstellung und Lösung der vierfachen Antinomie der Vernunft[37], wie sie im Kontext der Kr.d.r.V. entwickelt wird, einmal ab, so besteht der Hauptvorwurf gegenüber Kant darin, daß er

> "die Antinomie nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon konkreten Form kosmologischer Bestimmungen aufgefaßt" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 227)

habe. Indem Hegel von der spezifischen Fragestellung rationaler Kosmologie abstrahiert, verwandelt sich das partikuläre Problem einer vierfachen Antinomie der Vernunft in ein universelles auf der Ebene des Begriffs beziehungsweise der Deduktion "bestimmter Begriffe" überhaupt:

> "die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf" (Ebda.).

Zugleich reduziert sich das Problem einer notwendigen Antithetik der Vernunft auf die

> "einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isolirt von den andern" (s.a.a.O., S.228).

Die zweite Antinomie zum Beispiel, d. i.

> "die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Materie u.s.f." (s. a.a.O., S. 226),

kann auf die Dialektik "der Natur der Quantität" zurückgeführt werden, die "einfache Einheit der Diskretion und der Kontinuität zu seyn" (s.Ebda.). Sie besteht darin, daß jede der entgegengesetzten, aber für den Begriff der Quantität gleichermaßen konstitutiven Bestimmungen jeweils isoliert für sich geltend gemacht wird:

> "Die einseitige Behauptung der Diskretion giebt das unendliche oder absolute Getheiltseyn, somit ein Untheilbares zum Princip; die einseitige Behauptung der Kontinuität dagegen die unendliche Theilbarkeit" (Ebda., vgl. a.a.O., S. 236).

Findet "das Dialektische" noch in einem gewissen Umfang "Eingang", so liegt "das eigentlich Spekulative , d. h. die Erkenntnis des Entgegengesetzten in seiner Einheit, - oder ... , daß die Entgegengesetzten in ihrer Wahrheit eins sind" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 415), praktisch außerhalb der Einsichtsfähigkeit der Schüler:

> "Das Begriffene, und dies heißt das aus der Dialektik hervorgehende Spekulative ist allein das Philosophische in der Form des Begriffs. Dies kann nur sparsam im Gymnasialvortrag vorkommen; es wird überhaupt von wenigen gefaßt, und man kann zum Teil auch nicht recht wissen, ob es von ihnen gefaßt wird"
>
> (a.a.O., S. 415 f.).

1.7 Der "Stempel des Selbstgedachten"

Im Gegensatz zum sokratischen Dialog, der jede Behauptung zum Anlaß kritischer Prüfung nimmt, aber lediglich zu dem negativen Resultat führt, daß an die Stelle der Sicherheit vermeintlichen Wissens die Beunruhigung und das Bewußtsein des Nichtwissens tritt, kommt die "Besonderheit des Meinens" im Rahmen des Philosophieunterrichts erst gar nicht zu Wort. Würde jede "Meinung", die vertreten werden kann, in der Weise sokratischen Fragens dadurch ernstgenommen, daß sie einen Prozeß kritischer Prüfung und Selbstprüfung auslöst, so hätte dies zur Konsequenz, daß die notwendige Kontinuität eines fortschreitenden, sachhaltigen Lernprozesses immer wieder unterbrochen, d. h. verhindert würde. Die Vermittlung der "gehaltvollen Gedanken" der Philosophie vollzieht sich deshalb, wie Hegel betont, auf dem Wege positiven "Lehrens und Lernens" (vgl. a.a.O., S. 411).

Die doppelte Unwissenheit vermeintlichen Wissens bei faktischem Nichtwissen wird so in fortschreitendem Masse von selbst beseitigt. Der für das "philosophische Studium" maßgebliche Gesichtspunkt sei,

> "daß dadurch etwas gelernt, die Unwissenheit verjagt, der leere Kopf mit Gedanken und Gehalt erfüllt und jene natürliche Eigentümlichkeit des Denkens (der Jugend, S.R.), das heißt die Zufälligkeit, Willkür, Besonderheit des Meinens vertrieben werde" (a.a.O., S. 412).

In der Abhandlung "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien"(1812) formuliert Hegel die grundlegende kritische Unterscheidung zwischen partikularer "Meinung" und der begrifflichen Allgemeinheit wirklichen Wissens als den Gegensatz von "Wähnen" und "Wahrheit" (s. Ebda.). Am unbedingten Geltungsanspruch der Wahrheit, - nicht über beliebige Sachverhalte, sondern "über die wesentlichen Gegenstände" (s. Ebda.), - bricht sich, was in Hegels Augen keineswegs einen Wert an sich darstellt: das "eigentümliche Vorstellen der Jugend" (s. Ebda.).

> "Das originelle, eigentümliche Vorstellen der Jugend über die wesentlichen Gegenstände ist teils noch ganz dürftig und leer, teils aber in seinem unendlich größeren Teile Meinung, Wahn, Halbheit, Schiefheit, Unbestimmtheit. Durch das Lernen tritt an die Stelle von diesem Wähnen die Wahrheit"
> (Ebda.).

Hegels Kritik am "eigentümlichen Vorstellen der Jugend" bedeutet nicht, daß auf den Wissensstand des Jugendlichen keine Rücksicht zu nehmen wäre. Wenn er die Begrenztheit einer möglichen Teilhabe an kritischer Rechenschaftsgabe hervorhebt, so deshalb, weil auch für ihn die Einsichtsfähigkeit Maßstab für die mögliche Vermittlung von Wissen bleibt. Im Horizont eines Bildungsbegriffs, der im emphatischen Sinne am Autonomieprinzip festgemacht ist, versteht sich dies im Grunde von selbst.

Was Hegel als defizitär interpretiert, ist überhaupt nicht eine bestimmte Denkstruktur, die als das Resultat eines "natürlichen" Entwicklungsprozesses zu verstehen wäre, sondern ein pädagogisch fragwürdiges Phänomen seiner Zeit, nämlich die Kultivierung jenes "eigentümlichen Vorstellens" im Sinne falsch verstandener "Originalität". Im Rahmen eines wissenschaftsorientierten Unterrichts muß die "wahrhafte Eigentümlichkeit" (s. Ebda.) des Denkens, die primär der Wahrheit und möglichen Weiterentwicklung der Wissenschaft sich verpflichtet weiß, der Kultivierung "natürlicher Eigentümlichkeit" unbedingt übergeordnet sein:

> "Wenn einmal der Kopf voll Gedanken ist, dann erst hat er (der Einzelne, der das propädeutische Studium der Philosophie absolviert hat, S. R.) die Möglichkeit, selbst die Wissenschaft weiterzubringen und eine wahrhafte Eigentümlichkeit in ihr zu gewinnen" (Ebda.).

Was Hegel bekämpft, und zwar im Zeichen der substantiellen Selbstbestimmtheit des Denkens, ist der Kult reinen "Selbstdenkens",[38] für den der "Stempel des Selbstgedachten" (s. a.a.O., S. 422) eo ipso, d. i. ohne Rücksicht auf die Sachhaltigkeit eines Gedankens, ein Gütesiegel ist, so daß die jeweils zum Ausdruck kommende "Originalität" ihren Maßstab lediglich am Grad der Abweichung von den vorgebahnten Wegen und bereits entwickelten Formen des Denkens hat. Hegel führt den Anspruch auf die formelle Selbstbestimmtheit reinen "Selbstdenkens" ad absurdum, indem er ihn auf seine Spitze treibt:

> "Nach einem gemeinen Irrtum scheint einem Gedanken nur dann der Stempel des Selbstgedachten aufgedrückt zu sein, wenn er abweichend von den Gedanken anderer Menschen ist, wo dann das Bekannte seine Anwendung zu finden pflegt, daß das Neue nicht wahr und das Wahre nicht neu ist;"- es sei
>
> "daraus die Sucht, daß <u>jeder sein eignes System haben</u> will entsprungen, und daß ein Einfall für desto origineller und vortrefflicher gehalten wird, je abgeschmackter und verrückter er ist, weil er eben-

dadurch die Eigentümlichkeit und Verschiedenheit von dem Gedanken anderer am meisten beweist"
(a.a.O., S. 422 f.; vgl. Ph.d.R., S. 23).

Hegels Polemik gegen die formelle Selbstbestimmtheit reinen "Selbstdenkens" hat einen doppelten Grund: sie richtet sich einmal gegen die Verkehrung des Denkens in die bloße "Besonderheit des Meinens", wie sie für substanzlose Subjektivität kennzeichnend ist, zum andern aber und in korrelativem Zusammenhang damit gegen die nominalistische Destruktion des "objektiv Allgemeinen". Die begriffsrealistische Konzeption des "objektiv Allgemeinen", das seine Spezifikation in sich schließt, steht ja bei Hegel für eine im Horizont objektiver Vernünftigkeit in sich sinnvoll strukturierte Realität und die entsprechende Möglichkeit rationaler Wirklichkeitserfahrung überhaupt. Der konstitutive Zusammenhang zwischen der formellen Selbstbestimmtheit des "Selbstdenkens", das in der "Besonderheit des Meinens" befangen bleibt und der nominalistischen, nicht mehr im Wesen der Sache selbst begründeten Begriffsbildung eines begriffslosen Empirismus wird von Hegel selbst zwar nicht expliziert, liegt aber in der Konsequenz seines Gedankengangs. Gegenüber dem Prinzip abstrakter Autonomie, wie es für bürgerliche Aufklärung konstitutiv ist, und ihrem Korrelat, einem mit "rationeller Erkenntnis" nicht mehr zu vermittelnden Empirismus, erneuert Hegel noch einmal den klassischen Anspruch der Philosophie, substantielle Vernunfterkenntnis zu sein. Wird das Autonomieprinzip nicht im Sinne der Versöhnung "selbstbewußter" mit "seyender Vernunft" primär von der substantiellen Selbstbestimmtheit der Vernunft, die in "begriffener Wirklichkeit" sich selbst erkennt, sondern, zurückgenommen in geschichtslose Unmittelbarkeit, einseitig von Formen subjektiver Spontaneität her interpretiert,

so wird die grundlegende kritische Unterscheidung zwischen der "Besonderheit des Meinens" und der begrifflichen Allgemeinheit wirklichen Wissens aufgehoben. Löst aber diese kritische Unterscheidung sich auf, so kann über die Wirklichkeit "logisch" oder im Element "vernünftiger Rede" positiv nichts mehr ausgesagt werden. Sie entgleitet ins substantiell völlig Unbestimmbare. Die Freiheit des Denkens, mit dem Prinzip der Rechenschaftsgabe zugleich auch ihres substantiellen Inhalts beraubt, reduziert sich auf die sinngebene Beliebigkeit und das "inhaltslose Suchen und Herumtreiben" (s. a.a.O., S. 410) leeren Räsonnements. Die Möglichkeit der Rechenschaftsgabe steht mit dem Identitätsprinzip reiner Vernunfterkenntnis, d. i. der Einheit von Denken und Sein, in unauflösbarem Konstitutionszusammenhang. Mit dem einen ist zugleich das andere gesetzt. "Wirklich" philosophieren lernt man deshalb nur in Auseinandersetzung mit den Inhalten einer Philosophie, die am klassischen Anspruch spekulativen Denkens festhält, die also

> "die höchsten vernünftigen Gedanken über die wesentlichen Gegenstände" (s. Ebda.)

oder

> "das Allgemeine und Wahre derselben" (s. Ebda.)

enthält. Hegel betont:

> "es ist von großer Wichtigkeit, mit diesem Inhalt bekanntzuwerden und diese Gedanken in den Kopf zu bekommen" (Ebda.).

Soll das Philosophieren nicht in Akten reinen "Selbstdenkens" und damit im Leerlauf rein subjektiver, "perennierender" (s. Ebda.) Reflexion sich erschöpfen, so muß der abstrakte Gegensatz zwischen dem Lehren und Lernen inhaltsvoller Philosophie und dem reinen Lernen des Philosophierens selbst überwunden werden. Hegel macht für diesen abstrakten Gegensatz nicht zuletzt die "moderne Päda-

gogik" verantwortlich:

> "Im allgemeinen unterscheidet man (ein) philosophisches System mit seinen besonderen Szientien und das Philosophieren selbst. Nach der modernen Sucht, besonders der Pädagogik, soll man nicht sowohl in dem Inhalt der Philosophie unterrichtet werden, als daß man ohne Inhalt philosphieren lernen soll; das heißt ungefähr: man soll reisen und immer reisen, ohne die Städte, Flüsse, Länder, Menschen u.s.f. kennenzulernen" (Ebda.).

Indem man im Horizont der Einheit von Denken und Sein, an welche die Möglichkeit vernünftiger Rechenschaftsgabe gebunden bleibt, "den Inhalt der Philosophie kennenlernt, lernt man nicht nur das Philosophieren, sondern philosophiert auch schon wirklich" (Ebda.).
"Moderne" Pädagogik, die das Autonomieprinzip einseitig von "formeller Selbstbestimmung" beziehungsweise von Formen subjektiver Spontaneität her interpretiert, macht sich in Hegels Augen der Zerstörung der Vernunft schuldig, gibt sie doch mit dem Wahrheitsanspruch substantieller Vernunfterkenntnis zugleich die immanente Vernunftsubstanz geschichtlicher Wirklichkeit preis. Die Gegenkritik, Hegel mache sich zum Apologeten einer "Lernschule" und akzentuiere in umgekehrter Einseitigkeit den Standpunkt substantieller Vernunft, kann Hegels fundamentalen kritischen Ansatz zwar relativieren, aber nicht aufheben.

Wird das pädagogisch unverzichtbare Prinzip der "Selbsttätigkeit"beziehungsweise dessen Korrelat, das "Selbstdenken", in der Weise pervertiert, daß es in abstraktem Gegensatz zu Prozessen sachhaltigen und systematischen "Lernens" zum Wert an sich erhoben wird, so kann der im Laufe der Geschichte angehäufte "Schatz von erworbenem, herausbereitetem" (s. a.a.O., S. 412) Wissen nicht mehr als unveräußerbares "Erbgut" (s. Ebda.) verstanden werden, das es von neuem in Besitz zu nehmen gilt. Für den Kult reinen "Selbstdenkens" kommen die "gehaltvollen Gedanken" der Philosophie nicht mehr als Formen der

Wahrheit im Sinne einer progressiven Selbsterkenntnis sich verwirklichender Vernunft, sondern lediglich noch als Gedanken-"Material" in Betracht. Dieses "Material" schließt keinen Sinn mehr in sich, nach dem es in innerer Notwendigkeit sich organisieren könnte oder der, in der "wahrhaften Eigentümlichkeit" subjektiven Denkens sich selbst durchführend, noch imstande wäre, Interessen zu wecken und Fähigkeiten zu aktivieren, die seine systematische Weiterentwicklung garantieren könnten. Der Wert dieses Gedanken-"Materials" reduziert sich vielmehr auf den eines Anregungspotentials oder eines beliebigen, austauschbar gewordenen Inhalts, an dem das auf eine rein subjektive Fähigkeit sich reduzierende Denken im Sinne formaler Kräftebildung geübt werden kann.

> "Sosehr an und für sich das philosophische Studium Selbsttun ist, ebensosehr ist es ein Lernen - das Lernen einer bereits vorhandenen, ausgebildeten Wissenschaft. Diese ist ein Schatz von erworbenem,herausbereitetem, gebildetem Inhalt; dieses vorhandene Erbgut soll vom Einzelnen erworben, d. h. gelernt werden" (Ebda.).

> "Es ist ein Vorurteil nicht allein des philosophischen Studiums, sondern auch der Pädagogik - und hier noch weitgreifender - geworden, daß das Selbstdenken in dem Sinn entwickelt und geübt werden solle, daß es erstlich dabei auf das Material nicht ankomme und zweitens als ob das Lernen dem Selbstdenken entgegengesetzt sei"

(a.a.O., S. 422).

Das "Lernen", d. i. das Aufnehmen und Verstehen der Gedankenbestimmungen inhaltsvoller Philosophie, steht nicht in abstraktem Gegensatz zum Akt des "Selbstdenkens", sondern ist mit dem ersten, grundlegenden Schritt seines substantiellen Selbstvollzugs identisch.

> "Die Philosophie muß gelehrt und gelernt werden, so gut als jede andere Wissenschaft. Der unglückselige Pruritus, zum Selbstdenken und eigenen Produzieren zu erziehen, hat diese Wahrheit in Schatten gestellt, - als ob, wenn ich, was Substanz, Ursache,

oder was es sei, lerne, ich nicht selbst dächte, als ob ich diese Bestimmungen nicht selbst in meinem Denken produzierte, sondern dieselben als Steine in dasselbe geworfen würden" (a.a.O., S. 411).

2. Das Lernen als "Studieren"

Die Struktur des Lernens, die Hegel beschreibt, bleibt vom leitenden Zweck eines wissenschaftsorientierten Unterrichts her bestimmt. Am humanistischen Gymnasium hat das "Lernen" den Charakter des "Studierens". Ziel des "Studierens", - als einer spezifischen Form der rationalen Organisation von Lernprozessen, - ist die Bildung von Urteilskraft. Das kritischer Urteilsbildung angemessene Niveau wird zwar erst im Rahmen des Philosophieunterrichts erreicht, aber auch die anderen Unterrichtsfächer, primär die Humaniora, sind an diesem Bildungsziel orientiert. Von grundlegender Bedeutung für die Bildung von Urteilskraft ist die Entwicklung von Regelkompetenz. Was den Philosophieunterricht vor den anderen Unterrichtsfächern auszeichnet, ist die Vermittlung kritisch-reflexiver Regelkompetenz oder die Entwicklung der Fähigkeit, den Geltungsanspruch bestimmter Regeln selbst kritisch beurteilen zu können. - Durch den Gymnasialunterricht sollen, wie es in Hegels "Bericht über das Gymnasialschuljahr 1811/12" heißt, die Schüler vor allem dazu befähigt werden, in produktiver Weise "allgemeine Kenntnisse und Regeln in Anwendung zu bringen" (s. a.a.O., S. 400).

Wissenschaftsorientierter Unterricht kann sich nicht damit begnügen, unverbunden bleibende Einzelkenntnisse zu vermitteln, vielmehr ist für ihn kennzeichnend, daß ein systematischer Erkenntniszusammenhang hergestellt

wird, in den nicht nur die Einzelkenntnisse hineingenommen sind, sondern in dessen Rahmen auch die Entwicklung der Problemstellungen und deren rationale Behandlung und Lösung erfolgt. - Wenn Hegel das als "Studieren" definierte Lernen mit der Bildung von Urteilskraft beziehungsweise mit der Entwicklung von Regelkompetenz identifiziert, so muß dies, wie es scheint, vor dem Hintergrund von Kants "Kritik der reinen Vernunft" gesehen werden. - Kants Erkenntnistheorie zufolge hat die Objektivität möglicher Erkenntnis einen doppelten Ursprung: sinnliche Rezeptivität einerseits und die gesetzgebende Spontaneität des Verstandes, d. i. die Akte kategorialer Synthesis,andererseits. Damit stellt sich aber das Problem der Vermittlung der "zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis" (s. Kant, I., K.d.r.V., B 29). Die synthesislose Mannigfaltigkeit einzelner, in sinnlicher Rezeptivität gegebener Anschauungen wird im Medium der reinen Anschauungsformen, mit denen die allgemeinen Regeln möglicher Synthesis durch "produktive Einbildungskraft" vermittelt werden, in einen systematischen Erkenntniszusammenhang transformiert. Dieser reduziert sich im Rahmen der restriktiven Erkenntnistheorie Kants jedoch auf die Gesetzmässigkeit möglicher "Erfahrung". Kant definiert im Rahmen dieser Theorie den "Verstand" als "das Vermögen der Regeln" und "Urteilskraft" als "das Vermögen, unter Regeln zu <u>subsumieren</u>" (s.a.a.O., B 171). "Bestimmende Urteilskraft" erklärt das Besondere, indem sie es unter ein Allgemeines, - eine Regel, ein Prinzip, ein Gesetz, - subsumiert. Da der Verstand der Natur die Bedingungen möglicher Gesetzmäßigkeit, die sie als Gegenstand mathematischer Naturwissenschaft erst konstituieren, auf dem Wege objektiv gültiger Synthesis selbst vorschreibt,[39] stellt sich

für Kant die Natur als "Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen" a priori,dar (s. a.a.O., B 262).

Hegel löst die Bildung von Urteilskraft jedoch aus dem Kontext restriktiver Kantischer Erkenntnistheorie heraus. Sein von der transzendentalphilosophischen auf die Ebene konkreter Gegenstandsbeziehung transponierter Regelbegriff (die im Rahmen der propädeutischen Logik vorgetragene Urteilslehre muß von Platon und Aristoteles her interpretiert werden) ist nicht primär nomothetisch-naturwissenschaftlicher, sondern normativer Art, d. h. er ist zunächst, - wenn auch nicht ausschließlich, - auf Regeln bezogen, die im Sinne normativer Richtigkeit befolgt werden sollen, gegen die aber auch verstoßen werden kann oder die falsch ausgewählt und angewandt werden können. Der Bereich, in dem Urteilskraft sich entwickelt und bewährt, ist nicht primär die Natur als möglicher Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern die den Regeln der Schulgrammatik Rechnung tragende richtige Übersetzung und Satzkonstruktion. Urteilskraft im Sinne von Regelkompetenz wird vor allem im altsprachlichen Unterricht erworben. Sie ist, - vom Philosophieunterricht einmal abgesehen, - in konkret operativem Sinne zu verstehen, impliziert also nicht den Rekurs auf ein universelles transzendentales Apriori, sei es der Sprache oder der Natur als möglichem Gegenstand mathematischer Naturwissenschaft. Im altsprachlichen Unterricht sich entwickelnde Regelkompetenz macht allerdings den Vergleich mit sprachlich-grammatischen Eigentümlichkeiten der Muttersprache notwendig, und zwar auf der Basis der grammatischen Grundstrukturen, welche die eigene mit der fremden Sprache teilt, denn anders kann deren Eigenart nicht bewußt gemacht werden. - Die subsumtions-

logische Funktion von Urteilskraft kann jedoch ebensogut an einem Rechtsfall verdeutlicht werden, an dem der Zusammenhang bestimmter Gesichtspunkte herausgearbeitet wird, die dessen Subsumtion unter allgemeine Rechtsnormen ermöglichen (vgl. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 242 f.). Normative Regelkompetenz umfaßt grammatikalische und rechtlich-sittliche Normen gleichermaßen. - Da das Studium der Humaniora die Funktion hat, mit "allgemeiner menschlicher Bildung" zugleich die "allgemeine Bildung eines Staatsdieners" (s.a.a. O., S. 380) zu vermitteln, bilden die unterschiedlichen Momente normativer Regelkompetenz einen einheitlichen Realisierungszusammenhang. Die Einhaltung und richtige Anwendung grammatikalischer Regeln hat ihr strukturelles Äquivalent im Bewußtsein der Notwendigkeit der rechtlich-sittlichen Normen, d. i. in der Bereitschaft und Fähigkeit, diese im einzelnen Fall jeweils "in Anwendung zu bringen". Die auf logischer Ebene nach subsumtionslogischem Schema interpretierte Funktion von Urteilskraft steht mit der Funktion, die diese auf politischer Ebene zu erfüllen hat, in konstitutivem Korrelationszusammenhang. Trotzdem wäre der Vorwurf, Hegel rede kognitiver und sozialer Disziplinierung im Sinne einer bloßen Anpassung an bestehende Verhältnisse das Wort, nicht gerechtfertigt. Dabei würde nicht nur die Verpflichtung des Hegelschen Bildungsbegriffs auf das Autonomieprinzip, d. i. auf die "Verwirklichung der Vernunft", sondern - spezifischer - auch die kritische Funktion der Urteilslehre und des ontologischen Wahrheitsbegriffs im Kontext der Logik völlig außer acht gelassen. - Der in den Gymnasialreden verwendete Regelbegriff bleibt vieldeutig. Er schließt ebenso die Generalisierung einzelner Erfahrungsurteile auf dem Wege der Induktion (vgl. a.a.O., § 72, S. 26, § 49, S. 152 f.) wie Ver-

fahren der Deduktion mit ein, und zwar im formallogisch-mathematischen wie im spekulativen Sinne. - (Soll der "Induktionsschluß" nicht nur zu vorläufig gültigem Wissen führen, d. i. zu einem "universellen Urteil", gegen das ein einzelner Fall als "Instanz des Gegentheils angeführt werden" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 98) könnte, so muß das "empirisch Allgemeine" auf das "an und für sich Allgemeine" der "Gattung" zurückgeführt werden, in der die spezifische Beschaffenheit des Einzelnen ihren Grund hat. Das Denken erhebt sich zum Gedanken der inneren, in der "substantiellen Natur" der Sache selbst begründeten Notwendigkeit, indem es kritisch auf die äußere, stets problematisch bleibende Notwendigkeit kontingenter Bedingungszusammenhänge (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, §§ 144 - 147), wie sie im "hypothetischen Urteil" zum Ausdruck kommt, sich bezieht. - Den ersten Schritt zum Gedanken der inneren Notwendigkeit aber vollzieht es, indem es das, was mit dem Geltungsanspruch des "universellen Reflexionsurteils" "an sich" immer schon "vorausgesetzt" ist, nämlich die "objektive Allgemeinheit" des Gattungsbegriffs, expliziert: "Was allen Einzelnen einer Gattung (z. B. "allen Menschen", S. R.) zukommt, kommt durch ihre Natur der Gattung zu"(Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 100), so daß es "die innere Natur" ist, "wodurch sich Subjekt und Prädikat aufeinander beziehen" (s. Ebda.). An die Stelle "der Allheit , welche überhaupt die empirische Allgemeinheit ist", insofern "das Einzelne (im Sinne nominalistischer Begriffsbildung, S. R.) als ein Unmittelbares vorausgesetzt ist, daher vorgefunden und äußerlich aufgenommen wird" (s. a.a.O., S. 98), tritt die "objektive Allgemeinheit" des Gattungsbegriffs. Das "universelle Urteil" der "Reflexion", das "nur ein Zusammenfassen der für sich bestehenden Einzelnen" ist und deshalb nur "eine Gemeinschaftlichkeit, welche ihnen (den Einzel-

nen, S. R.) ... in der Vergleichung zukommt" (s.a.a. O., S. 96), beinhaltet, muß sich zum "Urteil der Notwendigkeit" fortbestimmen. - Das Denken erhebt sich zum Gedanken der Notwendigkeit, indem innere und äussere Notwendigkeit sich scheiden (krisis). Sieht man von dem für das "Urteil der Notwendigkeit" konstitutiven kritischen Bezug auf den Modus des "hypothetischen Urteils" (Schema: "Wenn A ist, so ist B") einmal ab, so besteht die Aufgabe dieser Urteilsform darin, die innere, notwendige Bestimmtheit einer "Art" durch ihre "Gattung" und einer "Gattung" durch die "Totalität der Arten" zum Ausdruck zu bringen.)

Was dem Lernen die Form des "Studierens" verleiht, ist die Notwendigkeit, über die in unmittelbarer sinnlicher "Anschauung und Vorstellung" gegebenen "vereinzelten Erscheinungen" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S.333) oder das einseitig das "Gedächtnis" in Anspruch nehmende "Einprägen einer Sammlung von Einzelheiten" (s. Ebda.) hinaus zu systematischen Zusammenhängen sich zu erheben, in deren Rahmen die produktive Anwendung allgemeiner Regeln erst möglich ist. Diese Regeln reduzieren sich aber, - noch vor der Auszeichnung eines bestimmten Methodenideals, - im Grunde auf die eine, generelle Regel der Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine und der "Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne" (s.a.a. O., S. 348). Hegel kommt darauf in den Gymnasialreden immer wieder zurück: - der "wissenschaftliche Unterricht" wird gekennzeichnet als

> "beständiger Übergang in der Erhebung des Einzelnen unter allgemeine Gesichtspunkte und umgekehrt in der Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne"
>
> (Ebda.).
>
> "Die Natur dessen, was in Studienanstalten gelehrt wird, von den ersten grammatischen Bestimmungen an, ist nicht eine Reihe sinnlicher, vereinzelter

> Erscheinungen, deren jede nur für sich gälte und bloß Gegenstand des Anschauens und Vorstellens oder des Gedächtnisses wäre, sondern es ist vornehmlich eine Reihe von Regeln, allgemeinen Bestimmungen, Gedanken und Gesetzen. In diesen erhält die Jugend sogleich etwas, das sie anwenden kann" (a.a.O., S. 333).

> "Die Natur des Stoffes und die Art des Unterrichts, der nicht das Einprägen einer Sammlung von Einzelheiten, etwa nur von einer Menge Wörter und Redensarten (formulae laudandi, rogandi,monendi u.s.f., S.R.), sondern ein wechselwirkendes Übergehen zwischen Einzelnem und Allgemeinem ist, macht das Lernen in unserer Anstalt zu einem Studieren" (Ebda.).

In entsprechender Weise äußert sich Hegel im "Bericht über das Gymnasialschuljahr 1811/12". In diesem Zusammenhang wird vor allem die Notwendigkeit hervorgehoben, bei jedem "konkreten Fall", an dem Urteilskraft sich zu bewähren hat, die Einheit der jeweils relevanten allgemeinen Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Eine doppelte Aufgabe ist zu erfüllen: die unterschiedlichen Gesichtspunkte müssen jeweils "besonders beobachtet" (s.a.a.O., S. 401), dürfen aber nicht isoliert für sich geltend gemacht werden. Die Bedingungen sachgerechter Urteilsbildung sind nur dann erfüllt, wenn nach Maßgabe des Komplexitätsgrades einer Problemstellung jeder Gesichtspunkt, "der eine Regel herbeiruft" (s. Ebda.), einbezogen bleibt in die "Gemeinschaft" mit allen anderen jeweils relevanten Gesichtspunkten. Es geht darum,

> "in dem vorkommenden Falle den Gesichtspunkt wahrzunehmen, der eine Regel herbeiruft, und zwar ist jeder Fall ein Konkretes, eine Vereinigung mannigfaltiger Gesichtspunkte, die alle besonders beobachtet (sein) und in der Gemeinschaft mit den übrigen ihr Recht haben wollen" (a.a.O., S. 400 f.).

Die Fähigkeit,"allgemeine Kenntnisse und Regeln in Anwendung zu bringen" (s. a.a.O., S. 400),wird Hegels Auffassung beziehungsweise der von ihm "gemachten Erfahrung" (s. a.a.O., S. 401) zufolge "vorzüglich durch

schriftliche Übungen erworben"(s. Ebda). Erst in der schriftlichen Arbeit, die in höchstem Maße das "selbsttätige, hervorbringende Verhalten" (s.Ebda.) des Schülers in Anspruch nehme, zeige sich, in welchem Umfang "allgemeine Kenntnisse und Regeln" zum geistigen Eigentum geworden seien, so daß sie in produktiver Weise auf immer neue Problemstellungen Anwendung finden könnten. Produktive Regelkompetenz bildet im Rahmen eines wissenschaftsorientierten Unterrichts die spezifische Form "selbsttätigen Verhaltens". Sie wird einer auf passive Rezeptivität reduzierten Form des Lernens, d. i. bloßem "Lesen und Anhören, wo wir alles fertig empfangen" (s. Ebda.), entgegengesetzt, eine Konstruktion e contrario, die durch ihre polemische Beziehung auf frühere Lehr- und Lernformen dem Zweck der Profilierung dient.

Sollen die Schüler nicht überfordert werden, so darf die in wissenschaftsorientierten Lernprozessen implizierte Selbständigkeit des Denkens, wie sie in der Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter Regeln und deren produktiver Anwendung zum Ausdruck kommt, jedoch nicht in der Weise interpretiert werden, daß die Schüler selbst neue, die Wissenschaften bereichernde Entdeckungen zu machen oder Erkenntnisse hervorzubringen hätten. Wenn die Möglichkeit, eine "wahre Eigentümlichkeit" in den Wissenschaften zu gewinnen, nicht durch den Kult reinen "Selbstdenkens" beziehungsweise falsch verstandener "Originalität" leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden soll, so kann die im Rahmen eines wissenschaftspropädeutischen Unterrichts erfolgende Bildung von Urteilskraft nicht die Aufgabe haben, die Wissenschaften selbst "fortzubilden" (s. a.a.O., S. 352). Die in der Schule erworbenen Fähigkeiten können, was den "wesentlichen Zweck" ihrer "Anwendung" (s.Ebda.) betrifft, erst außerhalb der Schule, nämlich in den ver-

schiedenen Berufswissenschaften, sich realisieren. -

> "Die Wissenschaft, die Geschicklichkeiten, die erworben werden, erreichen erst ihren wesentlichen Zweck in ihrer außer der Schule fallenden Anwendung. Sie kommen ferner in der Schule nur insofern in Betracht, als sie von diesen Kindern erworben werden; die Wissenschaft wird darin nicht fortgebildet, sondern nur das schon Vorhandene, und zwar erst nach seinem elementarischen Inhalte erlernt; und die Schulkenntnisse sind etwas, das andere längst wissen. Die Arbeiten der Schule haben nicht ihr vollständiges Ende in sich selbst, sondern legen nur den Grund zur Möglichkeit eines anderen, des wesentlichen Werks"

(Ebda.).

Zu der pädagogisch relevanten Unterscheidung zwischen Entdeckungen und Erkenntnissen, durch die die Wissenschaften selbst "fortgebildet" werden,und dem Versuch, im Rückgang auf die wesentlichen Elemente ursprünglicher Problemstellung bestimmte Entdeckungen in produktivem Nachvollzug noch einmal zu machen, scheint Hegel in diesem Zusammenhang nicht zu gelangen. Er weist lediglich auf die Notwendigkeit hin, "die Jugend vom blossen Auffassen zur selbsttätigen Beschäftigung, zur eigenen Bemühung" "überzuleiten" (s. a.a.O., S. 332). Wenn diese generelle Forderung jedoch in der Weise interpretiert wird, daß zum "Empfangen" zwar "die eigene Bemühung hinzukommen" (s. a.a.O., S. 333) müsse, aber "nicht als ein erfindendes Hervorbringen, sondern als Anwendung des Gelernten" (s. Ebda.), so bleibt der entscheidende Unterschied zwischen "erfindendem Hervorbringen" und produktivem Wiederentdecken unerkannt. Er bleibt jedenfalls unausgesprochen.

Hegel wertet "das Lernen als bloßes Empfangen und Gedächtnissache" als "eine höchst unvollständige Seite des Unterrichts" (s.a.a.O., S. 332). Von größerer Bedeutung für das Verständnis seines Bildungsbegriffs ist

jedoch die Schärfe, mit der er gegen die "Richtung auf eigenes Reflektieren und Räsonieren der Jugend" (s.Ebda.) polemisiert. Denn: gehe "die Richtung überwiegend nach dem eigenen Räsonieren", so komme "nie Zucht und Ordnung in das Denken, kein Zusammenhang und Konsequenz in die Erkenntnis" (s. Ebda.). - Der Rigorismus Hegels geht in dieser Hinsicht so weit, daß er die Freiheit selbständigen Denkens überhaupt in Frage zu stellen scheint:

> "Die Schüler des Pythagoras mußten ihre vier ersten Lehrjahre hindurch schweigen, d. h. keine eigenen Einfälle und Gedanken haben oder zutage bringen; denn dies ist der Hauptzweck der Erziehung (Hervorhebung S.R.), daß diese eigenen Einfälle, Gedanken, Reflexionen, welche die Jugend haben und machen kann, und die Art, wie sie solche aus sich haben kann, ausgereutet werde; wie der Wille, so muß auch der Gedanke beim Gehorsam anfangen" (Ebda.).

Der Sinn und die relative Berechtigung dieser rigoristischen Forderung kann nur verstanden werden, wenn sie a) vor dem Hintergrund der Hegelschen Polemik gegen den Kult des reinen "Selbstdenkens" und der damit gegebenen Gefahr einer Auflösung der kritischen Distinktion zwischen der "Besonderheit des Meinens" und begrifflich-allgemeinem Wissen gesehen und wenn sie b) als Implikation eines langfristig angelegten wissenschaftsorientierten Lernprozesses begriffen wird. Der strenge "Gehorsam", mit dem das "Denken" seinen Anfang machen muß, ist der erste Schritt, um einmal fähig zu werden, die "Anstrengung des Begriffs" auf sich zu nehmen und im Element reinen Denkens die "absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins" an sich zu erfahren. Das Paradoxon des Hegelschen Bildungsbegriffs besteht darin, daß dieser Rigorismus gerade mit der möglichen Erhebung zur unbedingten Selbstbestimmtheit "reinen Denkens" impliziert ist, das nur der Konsequenz des Gedankens selbst folgt. Die von Hegel ge-

forderte "Selbsttätigkeit des Ergreifens" (s. Ebda.) wird hier, sich erfüllend in der rückhaltlosen Versenkung in den immanenten Fortgang des Sichdenkens,zum produktiven Nachvollzug der maßgeblichen Gedankenbestimmungen, durch die rational ausweisbares Wissen, das seiner selbst gewiß sein kann, erst möglich wird. Gerade an dieser Stelle zeigt sich aber auch, daß Hegels Bildungsbegriff immer schon unter der Auszeichnung eines bestimmten Methodenideals, nämlich dem spekulativen Denkens, steht. Die daraus sich ergebenden pädagogischen Konsequenzen trägt Hegel von der im "spekulativen" Sinne wissenschaftspropädeutischen Ebene in den Gang des wissenschaftsorientierten Unterrichts überhaupt hinein.

In der zweiten Gymnasialrede (29. September 1809) wird die frühere höhere Schule als eine Institution kritisiert, die einseitig das "Erlernen der lateinischen Sprache" zum "wesentlichsten Teil" des "gelehrten Studiums" erhoben und als "das einzige höhere Bildungsmittel" (s. a.a.O., S. 314 f.) hatte gelten lassen. Als grundlegenden Mangel wertet Hegel, "daß für die Erwerbung anderer Kenntnisse, welche fürs bürgerliche Leben nützlich, ... kaum ausdrückliche Anstalten gemacht waren" (s.a.a.O., S. 315). In Zusammenhang damit steht der kritische Hinweis auf die "fehlerhaften, oft zum durchgängigen Mechanismus herabsinkenden Methoden" (s. Ebda.), welche "die verabsäumte Erwerbung vieler wichtiger Sachkenntnisse und geistiger Fertigkeiten" (s. Ebda.) zur Konsequenz gehabt hätten. - Hegel trägt seine Kritik aber keineswegs, wie es unmittelbar den Anschein hat, im Sinne einer "realistischen", ganz von den Reproduktionsbedingungen bürgerlicher Gesellschaft her bestimmten Neuorientierung pädagogischer Methodik vor. Er gibt mit dem Ausschließlichkeitsanspruch der früheren Lateinschule nicht das "höhere Bildungsmittel"

der alten Sprachen überhaupt preis, um an deren Stelle die unmittelbare Hinwendung zu den "sogenannten Sachen" zu setzen. Hegel will nicht "mechanischem" Memorieren, das methodisch auf die Rezeption dogmatischer Lehrinhalte zugeschnitten war beziehungsweise leerem Verbalismus die unmittelbare Auseinandersetzung mit den "Sachen" selbst, nämlich mit "sinnlich" erfahr- und greifbaren "Dingen", entgegensetzen. Vielmehr ist es für seine Kritik kennzeichnend, daß sie von Anfang an in polemischem Verhältnis zu der auf Rousseaus Konzeption einer "natürlichen Erziehung" zurückgehenden Aufklärungspädagogik steht, sich also entschieden von einer derartigen Position abgrenzt:

> "Sie (die Kenntnis der lateinischen Sprache, S.R.) hat aufgehört, als Zweck betrachtet zu werden, und diese geistige Beschäftigung hat dagegen sogenannte Sachen, und darunter alltägliche, sinnliche Dinge, die keinen Bildungsstoff abzugeben fähig sind, über sich mächtig werden sehen müssen" (Ebda.).

Das "Studium der alten Sprachen", nun aber vorrangig der griechischen, bleibt für Hegel "Grundlage der gelehrten Bildung" (s. a.a.O., S. 317). Die Perspektive, unter der Hegels doppelte Kritik an der früheren Lateinschule und der Aufklärungspädagogik steht, ist die der Wissenschaftsorientiertheit des höheren Bildungswesens, dessen dichotomische Gliederung auf den unterschiedlich akzentuierten Ansprüchen von bürgerlicher Gesellschaft und Staat beruht. - Auch wenn eine große Zahl von Absolventen des Realinstituts später im Staatsdienst, - zum Beispiel im öffentlichen Bauwesen, - tätig wird, so ist doch der Theorie-Praxiszusammenhang, den das Realinstitut herzustellen hat, strukturell von den Ansprüchen bürgerlich-industrieller Gesellschaft her bestimmt. Die durch das humanistische Gymnasium vermittelte Bildung dagegen dient den zukünftigen Repräsentanten und professionellen Interpreten des leitenden Orientierungswissens. Das humanistische Gymnasium kann der doppelten Aufgabe, mit der Hin-

führung zum wissenschaftlichen Studium zugleich auf den Eintritt in den Staatsdienst vorzubereiten, nur gerecht werden, wenn es ihm gelingt, auf theoretisch-kognitiver wie auf praktisch-sittlicher Ebene den entsprechenden Habitus hervorzubringen. - Obwohl das "alte Sprachen-Studium", unabhängig von sozialer Herkunft und den Einkommensverhältnissen der Elternfamilie (vgl. a.a.O., S. 341),"als höheres Bildungsmittel jedem offen" (s. a.a.O., S. 316) stehen soll, muß das humanistische Gymnasium von seiner Funktion her als elitäre Einrichtung verstanden werden. Dieser elitäre Charakter ist nicht nur im notwendigen Überordnungsverhältnis von substantieller gegenüber instrumenteller Rationalität, sondern vor allem auch darin begründet, daß diese Schule in ausgezeichneter Weise eine Institution des Staates ist.

3. Die "Pflanzschule für Staatsdiener"

Hegel versteht das humanistische Gymnasium als eine Institution des "allgemeinen Standes", der, substantiell immer noch auf das Citoyenideal verpflichtet, in ungeteilter Weise mit den "allgemeinen Interessen" des Staates sich identifiziert. Dies ist zwar, was die Terminologie betrifft, von der Rechtsphilosophie her formuliert, ist der Substanz nach aber schon in den Nürnberger Gymnasialreden und den wissenschaftspropädeutischen Entwürfen dieser Zeit enthalten. Das egalitäre Citoyenideal wird in ein elitäres umgewandelt, das voll zu realisieren dem "allgemeinen Stand" vorbehalten bleibt.- Der pädagogische Auftrag des humanistischen Gymnasiums ist zugleich als von Grund auf politisch bestimmter, nämlich als der einer "Pflanzschule für Staatsdiener" (s. a.a.O., S.

362),definiert.

> "Diejenigen, welche studieren wollen, widmen sich vorzugsweise dem Staatsdienste. Die öffentlichen Studieninstitute sind vornehmlich Pflanzschulen für Staatsdiener; sie sind der Regierung dafür Verantwortung schuldig, ihr nicht unbrauchbare zuzuführen" (Ebda.).

Hegels Interpretation des staatspädagogischen Auftrags, den das humanistische Gymnasium zu erfüllen hat, ist zutiefst ambivalent. - Bereits in der "Einleitung" und den "Erläuterungen zur Einleitung" der "Rechts-Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse" (1810 ff.) wird das maßgebliche praktische Orientierungswissen, - den theoretischen Aspekt dieses Wissens hat die Logik zum Gegenstand, - von der Legitimationsinstanz freien Denkens und Wollens her begründet, das in radikaler Selbstbestimmtheit substantiell nichts "Anderes" als allein sich selbst, d. i. seine eigenen Bestimmungen,zum Inhalt hat (vgl. a.a.O., §§ 11 - 12, S. 207; § 2, S. 210 f.; § 12, S. 220 f.; § 14, S. 222; §§ 18 - 23, S. 224 - 230; vgl. Ph.d.R., S. 23, 35 f.). Zugleich versucht Hegel in diesem Kontext aber die "Tugenden des Bürgers jedes ordnungsmäßigen Staates" (s.Nbg.Schr., § 57, S. 266) in vorbehaltloser Akkomodation an die bestehenden Herrschaftsverhältnisse bewußt zu machen. Als grundlegende "Tugenden" werden genannt:

> "Die Gesinnung des Gehorsams gegen die Befehle der Regierung, der Anhänglichkeit an die Person des Fürsten und an die Verfassung und das Gefühl der Nationalehre" (s. Ebda.; vgl. a.a.O., § 196, S.63).

Hegels unmittelbar regierungs- und ordnungskonformen Äußerungen stehen in eigenartigem Spannungsverhältnis zur substantiellen Verpflichtung des zukünftigen "Staatsdieners" auf das Citoyenideal, - den notwendigen Kompromiß signalisierend, zu dem die "Verwirkli-

chung der Vernunft" angesichts der bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse sich gezwungen sieht. Was in Hegels Akkomodation manifest wird, ist die Dialektik der Vernunft selbst, die sich nicht verwirklichen kann, ohne ihrer vernunftpositivistischen Korrumpierung sich auszuliefern. - Das Citoyenideal steht aber auch im Gegensatz zur "Gesinnung" des "bourgeois". In dem Abschnitt der "Rechts-Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse", der die "Staatspflichten" zum Gegenstand hat, wird in polemischer Schärfe der "Unterschied" zwischen dem "Bürger als bourgeois und citoyen" (s. a.a.O., § 56, S. 266) hervorgehoben, indem zugleich die Erinnerung an den "schönen Patriotismus der Griechen" (Ebda.) wachgerufen wird. - Hegel identifiziert zwar das "Recht" mit dem Eigentums- und Vertragsrecht (vgl. a.a.O., § 2 - 19, S. 232 - 243), - die Kategorie des "Vertrages" in den privatrechtlich-ökonomischen Bereich zurücknehmend, - kritisiert aber, daß possessivindividualistisches Denken mit der sittlichen Substanz auch die unbedingte Opferbereitschaft für das "Ganze" des Gemeinwesens und damit dieses "lebendige Ganze" (s. a.a.O., § 55, S. 266)selbst aufzulösen droht. Die Gesinnung des "bourgeois" ist die der "Berechnung" (s. a.a.O., § 56, S. 266), anders ausgedrückt: die Relativierung unbedingter Geltungsansprüche auf das in partikularistischer Orientierung jeweils mehr oder weniger "Nützliche" hin. Wird der Staat in den Interessenkalkül des "bourgeois" mit einbezogen, so muß auch er, indem er der Relativierung instrumentalistischer Interpretation unterworfen wird, auf ein mehr oder weniger "nützliches" Werkzeug sich reduzieren. Der "Bürger als bourgeois" ordnet das im "allgemeinen Interesse" Notwendige in berechnender Eigennützigkeit, - die durch die Vernunft gebotene Vermittlung des partikularen mit dem allgemeinen Inter-

esse ins Gegenteil verkehrend, - der Wahrung seines eigenen, relativen Vorteils unter. Der Gesinnung des "bourgeois", dessen Loyalität dem Staat gegenüber im Grunde nur darauf beruht, daß er "die Privatrechte des Einzelnen" schützt (s. Ebda.),[40] setzt Hegel den "Patriotismus" des "citoyen" entgegen: - dieser "gründet sich nicht auf ... Berechnung, sondern auf das Bewußtsein der Absolutheit des Staats" (s. Ebda.). Diese "Absolutheit", mit der die unbedingte Überordnung des öffentlichen gegenüber dem privaten Recht impliziert ist, hat ihren Ursprung und Grund in der Idee der Sittlichkeit. Diese muß aber, orientiert am Modell antiker Polissittlichkeit, als von Grund auf politische Größe verstanden werden, d. i. als "Patriotismus" (s. Ebda.), der in unbedingter Opferbereitschaft der "Erhaltung" eines "lebendigen Ganzen" (s. a.a.O., § 55, S. 266) dient,das "die allgemeine geistige Natur oder das Wesen eines jeden" (s. Ebda) ausmacht. "Absolute"Geltung kann der Staat nur als "höheres moralisches Gemeinwesen" (s.a.a.O., § 54, S. 266) beanspruchen, das "die Gesellschaft nicht nur unter rechtlichen Verhältnissen" (s. Ebda.) begreift. In einem "höheren moralischen Gemeinwesen" definiert sich die Freiheit des Einzelnen nicht lediglich modo negativo durch die Grenze, die sie an der Freiheit des Andern hat, sondern - in positiver Form - durch die Partizipation "an einem Ganzen, in dem jeder in dem anderen seine Allgemeinheit geistigerweise anschaut und erkennt" (s. Ebda.). Wird dagegen die maßgebliche Funktion des Staates auf der Basis formeller allgemeiner Rechtsgleichheit primär vom Schutz des Lebens und Eigentums des "bourgeois" als "Privatperson"her definiert, so läßt sich ein Recht des Staates, deren "Opfer" zu fordern, nicht mehr begründen. Hegels Rückgriff auf den "Patriotis-

mus" des "citoyen" beziehungsweise antiker Polissittlichkeit ist in Gefahr, zur Verklärung potentieller Opfer zu werden. Hegel geht es in diesem Zusammenhang jedoch zunächst darum,ein Bewußtsein dafür zu wecken, daß das "an und für sich Allgemeine" der "geistigen Substanz" (s. a.a.O., § 55, S. 266) eines Gemeinwesens nicht durch bürgerliche Gesellschaft, die in konkurrierende Partikularinteressen und deren privatrechtliche Regelung sich aufzulösen droht, in Frage gestellt werden darf.
Die Vergegenwärtigung antiker Polissittlichkeit steht primär gegen diese drohende Auflösung, dient aber nicht als unmittelbares Leitbild politischen Handelns beziehungsweise als Modell wiederherzustellender Realität. Es wird sich zeigen, daß Hegel in den Gymnasialreden von einem derartigen Mißverständnis sich ausdrücklich distanziert. - Die Form, in der Hegel "patriotische" Gesinnung an den Staat als "höheres moralisches Gemeinwesen" bindet, stellt allerdings nicht nur die Auflösung bürgerlicher Gesellschaft in konkurrierende Privatpersonen, sondern vielmehr auch deren ständische Überformung und die soziale Ungleichheit, wie sie durch ein entsprechendes Bildungssystem reproduziert wird, in Frage. Hegel verstrickt sich in das Dilemma, daß die Vergegenwärtigung antiker Polissittlichkeit auch für ihn im Grunde nicht in der Funktion eines Gegenbildes sich erschöpfen kann, sofern er nämlich sich gezwungen sieht, auf dem Boden postrevolutionärer bürgerlicher Gesellschaft am vernünftig-"allgemeinen Willen" eines Staates festzuhalten, in dem jeder einzelne Bürger im anderen als freies geistiges Subjekt sich wiedererkennt. Denn: nur ein "Staat", in dem als "höherem moralischen Gemeinwesen" die notwendige "Einigkeit in Sitten, Bildung und allgemeiner Denk- und Handlungsweise" (s. a.a.O., § 54,

S. 266) sich lebendig erhalte, könne begründeten Anspruch auf "patriotische" Gesinnung und, - was deren höchster Ausdruck ist, - auf die Bereitschaft erheben, "Eigentum und Leben für das Ganze aufzuopfern" (s. a.a.O., § 56, S. 266). Diese Gesinnung sei aber, wie am Beispiel antiker Polissittlichkeit sich zeige, "um so größer in einem Volke, je mehr die Einzelnen für das Ganze mit eigenem Willen und Selbsttätigkeit handeln" (s. Ebda.) könnten. - Was in der Interpretation auseinandergelegt werden mußte, soll das folgende Zitat wieder zusammenfassen:

> "Bloß nach der rechtlichen Seite betrachtet, insofern der Staat die Privatrechte der Einzelnen schützt und der Einzelne zunächst auf das Seine sieht, ist gegen den Staat wohl eine Aufopferung eines Teils des Eigentums möglich, um das übrige zu erhalten. Der Patriotismus aber gründet sich nicht auf diese Berechnung, sondern auf das Bewußtsein der Absolutheit des Staats. Diese Gesinnung, Eigentum und Leben für das Ganze aufzuopfern, ist um so größer in einem Volke, je mehr die Einzelnen für das Ganze mit eigenem Willen und Selbsttätigkeit handeln können und je größeres Zutrauen sie zu demselben haben. (Schöner Patriotismus der Griechen. - Unterschied von Bürger als bourgeois und citoyen)" (s. Ebda.).

Der Educandus, im Rahmen des Philosophieunterrichts zur Ebene spekulativer Selbstreflexion erhoben, entwickelt sein substantielles Selbstverständnis als designierter "Staatsdiener" im Horizont des Rousseauschen Citoyenideals. Dies geschieht allerdings in Ablösung vom Vertragsmodell, an dessen Stelle die Verpflichtung auf den objektiven Geltungsanspruch des "an und für sich allgemeinen Willen" tritt.

> "Der Staat beruht nicht auf einem ausdrücklichen Vertrag eines mit allen und aller mit einem oder des Einzelnen und der Regierung miteinander, und der allgemeine Wille des Ganzen ist nicht der ausdrückende Wille der Einzelnen, sondern ist der absolut allgemeine Wille, der für die Einzelnen an und für sich verbindlich ist" (a.a.O., § 58, S. 267).

Bürgerliche Freiheit definiert sich bei Hegel wie bei Rousseau als "Gehorsam gegen das Gesetz" (s. Rousseau, J.J.,C.S., S. 24; vgl. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph., S.71), aber das "Gesetz" wird im Rahmen des spekulativen Diskurses nicht durch einen Akt ausdrücklicher Konsensbildung, dessen Resultat und Produkt es wäre, legitimiert, sondern vielmehr dadurch, daß es "Ausdruck des allgemeinen an und für sich seienden Willens" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., § 26, S. 247) ist. Der Geltungsanspruch des Staates muß, sofern dieser die Idee der Freiheit auf dem Boden des Rechts zu seiner Substanz hat, als "an und für sich verbindlich" anerkannt werden, d. h. er darf nicht in intersubjektivitätstheoretischer Form auf das reduziert werden, worauf "gemeinschaftliche Beratung" (s. Ebda.) sich zu einigen vermag. Der gemeinsame Akt der "Anerkennung", in dem Intersubjektivität jeweils von neuem sich bildet und bewährt, hat vielmehr seinerseits die objektive Bedingung seiner Möglichkeit in der "Natur der Sache selbst" (s. a.a.O., § 11, S. 237). Er kann nur durch die Erkenntnis des Begriffs der Sache selbst begründet werden, nicht aber hat, - in Umkehrung dieses Fundierungsverhältnisses, - der Begriff, auf den eine Sache gebracht werden muß, seinen Grund primär im Akt gemeinsamer Anerkennung.

> "Anerkennen hat nicht den Grund der Gegenseitigkeit. Ich anerkenne es nicht darum, weil du es anerkennst und umgekehrt, sondern Grund dieses gegenseitigen Anerkennens ist die Natur der Sache selbst. Ich anerkenne den Willen des anderen, weil er (auf Grund seiner substantiellen Identität mit dem allgemeinen Willen, S.R.) an und für sich anzuerkennen ist"

(s. Ebda.).

> "Das Gesetz (als notwendige Spezifikation eines an und für sich verbindlichen Systems allgemeiner Rechtsnormen, S.R.) ist der allgemeine Wille, insofern er es nach der Vernunft ist. Es ist dabei nicht notwendig, daß jeder Einzelne bloß durch sich diesen Willen gewußt oder gefunden habe. Auch

> ist nicht nötig, daß jeder Einzelne seinen Willen erklärthatte(oder zumindest prinzipiell in die "gemeinschaftliche Beratung" eintreten konnte, S. R.) und dann daraus ein allgemeines Resultat gezogen wurde. Es ist deswegen in der wirklichen Geschichte auch nicht so zugegangen, daß jeder einzelne Bürger eines Volkes ein Gesetz vorgeschlagen hätte (und zwar auf der Basis idealer Gleichberechtigung, so daß kein Vorschlag vor dem andern ausgezeichnet wäre, S.R.) und dann durch gemeinschaftliche Beratung mit den anderen über das Gesetz übereingekommen wäre. Das Gesetz enthält (vielmehr, S.R.) die Notwendigkeit der rechtlichen Verhältnisse gegeneinander"
>
> (a.a.O., § 26, S. 247).

Der zukünftige Repräsentant des "allgemeinen Standes" muß lernen, die Naturbestimmtheit partikulärer Subjektivität zu überwinden und, indem er substanzlose Subjektivität auch in Form reiner, immer wieder von neuem sich konstituierender Intersubjektivität hinter sich läßt, mit dem vernünftig "allgemeinen Willen" des citoyen sich zu identifizieren. Hegels Interpretation des idealen Habitus und Selbstverständnisses eines "Staatsdieners" bleibt, wenn auch in elitärer Form, dem Citoyenideal und dem Gedanken konsequenter "Denaturierung", wie sie für Rousseau mit der Erhebung zu "staatsbürgerlicher Freiheit" impliziert ist, verpflichtet (vgl. Rousseau, J.J., C.S., S. 23 f., S. 46), Die mit der Erhebung zum vernünftig "allgemeinen Willen" implizierte Aufhebung der unmittelbaren Naturbestimmtheit partikulärer Subjektivität haben auf wissenschaftspropädeutischer Ebene bereits die Schüler der "Unterklasse" sich bewußt zu machen: -

> "Daß der Wille ein allgemeiner ist, fließt aus dem Begriff seiner Freiheit. Die Menschen, nach ihrer Erscheinung betrachtet, zeigen sich als sehr verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besonderen Anlagen. Sie sind insofern besondere Individuen und unterscheiden sich durch die Natur voneinander. Jedes hat

> Anlagen und Bestimmungen in sich, die dem anderen fehlen. Diese Unterschiede der Individuen gehen den Willen an sich nichts an, weil er frei ist. Die Freiheit besteht eben in der Unbestimmtheit des Willens oder (darin), daß er keine Naturbestimmtheit in sich hat. Der Wille an sich ist also ein allgemeiner Wille"
>
> (a.a.O., § 18, S. 224).

Trotz der Ausrichtung auf den Staatsdienst wird im Fächerkanon des humanistischen Gymnasiums dem Erwerb "nützlicher" Sachkenntnisse und damit dem "Geist des Praktischen" (s. Hegel, G.W.F., W.Log.I, S. 15), wie er für die auf der Basis der Naturwissenschaften sich entfaltende bürgerlich-industrielle Gesellschaft konstitutiv ist, in gewissem Umfang durchaus Rechnung getragen. Hegel betont, daß das "Studium der alten Sprachen" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 324) lediglich "die Hälfte" beziehungsweise "zwei Fünfteile des ganzen Unterrichts" (s. Ebda.) ausmacht, je nachdem, ob neben der "Lektüre der alten Klassiker" (s. Ebda.) und den anderen Unterrichtsgegenständen, -"französische, auch für die künftigen Theologen hebräische Sprache, Zeichnen und Kalligraphie" (s. Ebda.) - mit berücksichtigt werde oder nicht. Neben dem "Studium der alten Sprachen" werden von Hegel folgende Fächer aufgeführt:

> "Religionsunterricht, deutsche Sprache, nebst Bekanntmachung mit den vaterländischen Klassikern, Arithmetik, späterhin Algebra, Geometrie, Geographie, Geschichte, Physiographie, welche die Kosmographie, Naturgeschichte und Physik in sich begreift, philosophische Vorbereitungswissenschaften" (Ebda.). -

Dieser Fächerkanon bleibt für den spezifischen Bildungsbegriff Hegels im Grunde jedoch irrelevant, ist dessen Struktur doch von Grund auf durch seine, - im "spekulativen" Sinne, - wissenschaftspropädeutische und staatspädagogische Doppelfunktion bestimmt, d.i.

durch die auf praktischer wie theoretischer Ebene erfolgende Erhebung zum vernünftig Allgemeinen des Denkens. Das "an und für sich Allgemeine" aber darf, wenn substantielle Rationalität und die Unbedingtheit ihres Geltungsanspruchs nicht in Frage gestellt werden soll, nicht auf das für partikulare Subjektivität im Rahmen des "Systems der Bedürfnisse" jeweils "Nützliche" hin relativiert werden. Im Horizont des Hegelschen Bildungsbegriffs muß deshalb der Setzung gegenüber der vermittelnden Aufhebung der Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat das größere Gewicht beigemessen werden.

4. Verändern und Bewahren

Die "Rückkehr zum Altertum" (s. a.a.O., S. 314) darf weder zu einem bloßen Festhalten an absterbenden Traditionen erstarren, noch in antiquarisch-historisierender Weise auf "Erinnerungen" an "das bloße Geschichtliche" (s. a.a.O., S. 317) sich reduzieren. Vielmehr bildet die "Rückkehr zum Altertum" die Bedingung möglichen geistigen Fortschritts, und zwar im Sinne einer Renaissance, die ihren Ursprung in der Wiederherstellung der Freiheit des Geistes hat. Produktiv zum Tragen kommen kann sie nur, wenn in Auseinandersetzung mit den Problemstellungen der Zeit vergegenwärtigt wird, daß jede geistige Renaissance, d. i. "jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben" hat (s. a.a.O., S. 314) und wenn zugleich bewußt gemacht wird, daß gerade der Anspruch des Denkens, sich radikal auf sich zu stellen, in Gefahr ist, mit den Fesseln restriktiver Institutionen auch die Verbindung zum geschichtlichen Ursprung, d. i. zur Maßgeblich-

keit der eigenen, tragenden Substanz zu verlieren. - Hegel preist deshalb die "Weisheit der Regierung" (s. Ebda.), die der Versuchung, mit der "Einsicht in das Ungenügende, Nachteilige alter Grundsätze und Einrichtungen" (s. Ebda.) auch das Bewährte beiseite zu räumen und damit kulturelles Erbe preiszugeben, das für das in eigener Zeit Denknotwendige konstitutiv bleibt, nicht erlegen sei, sondern vielmehr der Notwendigkeit Rechnung getragen habe, gerade durch strukturelle Veränderung in lebendiger Weise bewahren zu können. Jede einschneidende Reform hat Hegels Auffassung zufolge die Aufgabe, die entgegengesetzten Momente der Erhaltung und Veränderung in Form bestimmter Negation miteinander zu vermitteln, ist aber stets in Gefahr, auf abstrakte Negation sich zu reduzieren:

> "der Gedanke, der sich zunächst auf der Oberfläche darbietet", ist
>
> "die gänzliche Beseitigung und Abschaffung"
>
> (s. Ebda.).
>
> "Aber die Weisheit der Regierung, erhaben über diese leicht scheinende Hilfe, erfüllt auf die wahrhafteste Art das Bedürfnis der Zeit dadurch, daß sie <u>das Alte in ein neues Verhältnis zu dem Ganzen setzt und dadurch das Wesentliche desselben ebensosehr erhält, als sie es verändert und erneuert"</u>
>
> (Ebda.).

Soll nicht die Reformsubstanz selbst in Frage gestellt werden, so muß der Prozeß der Auflösung bestehender Institutionen und der Reinstitutionalisierung in einer Phase erneuter Stabilisierung zum Abschluß kommen. Für eine "Anstalt" sei es "das größte Glück, wenn sie keine Geschichte" (s. a.a.O., S. 360), sondern "bloß Dauer" (s. Ebda.) habe. "Geschichte" ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit sozialem Wandel. Hegel bestreitet keineswegs, daß im Laufe der Zeit immer wieder "Verbesserungen" notwendig werden. Im Gegenteil: sie sind mit

der fortschreitenden Entfaltung der Reformsubstanz selbst impliziert. Geschichtlicher Wandel dagegen, der die leitenden Norm- und Orientierungssysteme selbst in Frage stellt, darf, wenn er nicht zu einer in Permanenz gesetzten Orientierungskrise führen soll, nur durch "seltene", epochale Zäsuren (vgl. Ebda.) gekennzeichnet sein, denn: woran sollte das "an und für sich Wandelbare" sich noch "halten" (s. Ebda.), wenn das, was "den festen Grund und Halt für das Wandelbare ausmachen" soll (s. Ebda.), "selbst wandelbar gemacht" (s. Ebda.) wird. Auch in diesem Zusammenhang wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, das Moment der "Veränderung" beziehungsweise "Vebesserung" mit dem der "Erhaltung" zusammenzudenken. Die Reform des Bildungswesens darf weder auf abstrakte Negation sich reduzieren, noch, ohne sich selbst zu gefährden, dem Prozeß einer permanent sich überholenden Veränderung und Verbesserung ausgeliefert werden, so daß es, anstatt mit seiner institutionellen Stabilisierung dem Bildungsgang der heranwachsenden Jugend Halt und Richtung zu geben, aus dem Stadium der Vorläufigkeit des Experiments, d. i. der ständigen Relativierung und der damit verbundenen Verunsicherung und Desorientierung auf seiten der Erzieher wie auf seiten der Jugend, nicht mehr herauszufinden vermag. Diese Gefahr wird von Hegel in mehreren Reden angesprochen. So heißt es zum Beispiel in der am 2. September 1813 gehaltenen Schulrede:

> "Für eine Anstalt ist es ohnehin das größte Glück, wenn sie keine Geschichte, wenn sie bloß Dauer hat. Das Bessere tötet das Gute, ist ein sinnvolles Sprichwort; es drückt aus, daß das Streben nach dem Besseren, wenn es zur Sucht wird, das Gute nicht zustande, nicht zur Reife kommen läßt. Wenn Gesetze und Einrichtungen, die den festen Grund und Halt für das Wandelbare ausmachen sollen, selbst wandelbar gemacht werden, woran soll das an und für sich Wandelbare sich halten? Auch

> allgemeine Einrichtungen sind freilich in einem Fortschreiten begriffen, aber dieses Fortschreiten ist langsam; ein einzelnes Jahr ist hierin unbedeutend; Veränderungen derselben sind durch große, seltene Epochen bezeichnet. Wenn eine Regierung auf den Dank ihrer Untertanen für Verbesserungen Anspruch zu machen hat, so müssen sie ebenso erkenntlich für die Erhaltung zweckmäßiger Einrichtungen sein, die einmal im Gange sind. So hat denn auch unsere Anstalt im verflossenen Jahre keine Geschichte gehabt; die bekannte Einrichtung derselben, genauere Bestimmungen in einigem Formellen abgerechnet, ist dieselbe geblieben" (a.a.O., S. 360 f.).

Entsprechende Äußerungen finden sich bereits in der zum Jahresabschluß am 14. September 1810 gehaltenen Rede, in der die Phase notwendiger Stabilisierung im Vordergrund steht. Für jede grundlegende Reform ist die Diskrepanz konstitutiv, daß zunächst nur der institutionelle Rahmen abgesteckt ist, die entsprechenden Handlungsformen aber, die er vorschreibt, erst noch sich entwickeln und einspielen müssen. Hegel ist der Auffassung, daß bei der Aufhebung dieser Diskrepanz kritisch-reflexive Prozesse keine tragende Rolle spielen. Er betont vielmehr, daß, was auf Grund dieser Diskrepanz "im Anfang Befolgung von Befehlen" (s.a. a.O., S. 327), d. i. von ausdrücklichen Anordnungen, sein müsse, nur auf dem Wege einübender Habitualisierung in innere, "gleichförmige" (s. Ebda.) Einstellungs- und Handlungsformen übergeführt werden könne. Dieser Habitualisierungsprozeß, der die Erfüllung der substantiellen Aufgaben des Unterrichts garantieren soll, werde zwar durch die Rückkehr "alter Gewohnheiten" (s. Ebda.) verzögert, in dem Maße jedoch, wie "Lehrer und Schüler in ihren Pflichten einheimischer" würden (s. a.a.O., S. 327 f.) und "das Ganze sich selbst gleicher" (s. a.a.O., S. 328), müßten durch die Vertrauen schaffende, normative Kraft "fortbestehender Wirklichkeit" (s. Ebda.) nicht nur die

grundsätzlich überholten "Gewohnheiten", sondern auch die damit verbundenen "lähmenden Bedenklichkeiten" (s. Ebda.) und "überflüssigen Reflexionen" (s. Ebda.) sich auflösen, um "reflexionsloser" (s. Ebda.) Habitualisierung Platz zu machen. - Hegel betont: die

> "bloße Dauer der Existenz erweckt einerseits Glauben zu der Sache und macht andererseits die Pflichten zu etwas Reflexionslosem, zu etwas, das ist und das man nicht mehr anders weiß" (s. a.a.O., S. 328).

"Reflexion"wird in diesem Kontext lediglich als Krisensymptom gewertet; sie signalisiert, daß das Stadium des "Experiments" noch nicht überwunden ist und die notwendigen Handlungszusammenhänge, wie sie durch den "Zweck" der Institution vorgezeichnet sind, sich noch nicht eingespielt haben. All dies variiert und bekräftigt nur, was Hegel schon in der ersten Rede am 29. September 1809 hervorgehoben hatte:

> "Die neue Anstalt hatte ... den Vorteil, auf alte, mehrere Jahrhunderte bestandene Anstalten, nicht auf eine neue zu folgen; es konnte sich somit an sie die vorhandene Vorstellung einer langen Dauer, eines Bleibenden knüpfen, und das entgegenkommende Zutrauen wurde nicht durch den Gegengedanken gestört, daß die neue Einrichtung etwas vielleicht nur Vorübergehendes, Experimentartiges sei, - ein Gedanke, der besonders, wenn er sich in den Gemütern derer, denen die unmittelbare Ausführung anvertraut ist (festsetzt), öfters sogar fähig ist, eine Einrichtung in der Tat zu einem bloßen Experiment herabzusetzen.
>
> Ein innerlicher Grund des Zutrauens ist aber, daß die neue Anstalt bei wesentlicher Verbesserung und Erweiterung des Ganzen das Prinzip der älteren erhalten hat, und insofern nur eine Fortsetzung derselben ist. Und es ist merkwürdig, daß dieser Umstand das Charakteristische und Ausgezeichnete der neuen Einrichtung ausmacht"
>
> (a.a.O., S. 313).

Hegel distanziert sich allerdings entschieden von jeder konservativ-restaurativen "Stimmung" (s. a.a.O., S. 373) und Tendenz. Soll die kritische Frage nach dem, was sich "bewährt" hat, nicht in ein ebenso unkritisches wie ohn-

mächtiges Zurückwünschen dessen, "was vergangen ist", (s. Ebda.), sich verkehren, so muß sie von dem Gesichtspunkt sich leiten lassen,

> "daß das Alte, darum weil es alt war, nicht vortrefflich ist und daß, weil es unter anderen Umständen zweckmäßig und begreiflich war, daraus nichts weniger als dies folgt, daß seine Erhaltung unter veränderten Umständen noch wünschenswert sei, sondern vielmehr das Gegenteil" (Ebda.).

5. Griechische Antike als zentraler Bildungsinhalt

Welche Funktion kann der Antike als zentralem Bildungsinhalt in einer Schule zukommen, die den doppelten Auftrag zu erfüllen hat, mit der Hinführung zum wissenschaftlichen Studium zugleich auf den Eintritt in den Staatsdienst vorzubereiten? - Zweifellos manifestiert sich darin, daß antike Sprache und Welt zum zentralen Bildungsinhalt erhoben wird, die Befreiung des höheren, wissenschaftsorientierten Bildungswesens von der Bevormundung durch dogmatische kirchliche Autorität.[41] Der Rückgriff auf die Antike hat für Hegel seine tiefere Berechtigung darin, daß griechische Philosophie die Kühnheit besessen hatte, das Denken rein auf sich zu stellen und damit zum Ursprung, aber auch zum stets von neuem zu vergegenwärtigenden Vorbild autonomer Wissenschaftlichkeit geworden ist. Zeitgenössische "Wissenschaft" und "Kunst" stehen in Wahrheit nur dann auf der Höhe ihrer Zeit, wenn sie, "obgleich auch in sich selbständig geworden" (s. a.a.O., S. 314), substantiell in der Antike verankert bleiben. -

> "Wie die natürlichen Organisationen, Pflanzen und Tiere, sich der Schwere entwinden, aber dieses Element ihres Wesens nicht verlassen können, so ist alle Kunst und Wissenschaft jenem Boden entwachsen; und obgleich auch in sich selbständig geworden, hat sie sich von der Erinnerung jener älteren Bildung nicht befreit. Wie Anteus seine

> Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben"
>
> (Ebda.).

Wie dem utilitaristischen Denken bürgerlicher Gesellschaft, das zu einer Hypertrophie der Mittel zu führen droht, auf dem Boden des Staates der Geltungsanspruch des "an und für sich Allgemeinen" übergeordnet bleibt, so erhalten damit, daß die Vergegenwärtigung griechischer Antike zum zentralen Bildungsinhalt erhoben wird, diejenigen Inhalte Vorrang, die im Gegensatz zu nützlichen Sachkenntnissen und Fertigkeiten "an und für sich von Wert" (s. a.a.O., S. 315) sind. Die Verachtung der Antike für das Banausentum mag hier noch nachwirken. Teilhabe an Kultur im emphatischen Sinne, die erst dort anfängt, wo die Arbeit für das unmittelbar Lebensnotwendige aufhört, bleibt jedenfalls durch den Rückgang auf die Kultur der Antike und die Maßstäbe, die damit gesetzt sind, vermittelt.

Die Entfremdung der Schule vom Leben ist immer wieder beklagt worden. Der Vorwurf der Lebensfremdheit ist im Grunde so alt wie die Institution der Schule selbst, ist doch mit der Institutionalisierung systematischer Lernprozesse die Auflösung ihrer Einbettung in unmittelbare Handlungs- und Lebenszusammenhänge impliziert.[42] - Hegel, der den Weg der "Entfremdung" als den notwendigen Umweg des Geistes, der seiner selbst bewußt werden soll, begreift, nimmt diesen Topos nicht auf. Im Gegenteil: er kritisiert den Versuch, eine unmittelbare Verbindung zwischen Schule und Leben wiederherzustellen, in indirekter Form dadurch, daß er im Horizont eines idealen, in die Antike projizierten Modells menschlicher Lebenstotalität ihren kritisch-reflexiv vermittelten Zusammenhang wiederherzustellen sucht.

Der Mensch kann als geistiges Subjekt in geschichtlicher Vermitteltheit nur am "Anderen", an dem seinen unmittelbaren Lebensverhältnissen gegenüber "Fremden", seiner selbst bewußt werden. - Die Vergegenwärtigung des "Ganzen" einer gesellschaftlich-politisch einheitlichen Lebensordnung und der uneingeschränkten Partizipation des Einzelnen an diesem "Ganzen" kann überhaupt erst in notwendiger Schärfe zu Bewußtsein bringen, daß der "Stand..., dem wir in unserer Zeit uns widmen, ... ein Ausschließenderes als bei den Alten"(s.a.a.O., S. 365) ist. Was die "Studia humaniora" ermöglichen sollen, ist die Entwicklung eines geschärften Bewußtseins für die wachsende Arbeitsteilung und Fragmentarisierung des Lebens im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft und für deren Trennung vom Staat. Ihre Funktion besteht nicht zuletzt darin, bewußt zu machen, daß wir, gemessen an der Lebensordnung antiker Polissittlichkeit, "des Lebens im Ganzen in einem ausgedehnteren Sinne verlustig" (s. Ebda.) gehen. Das Bewußtsein eigener geschichtlicher Gegenwart entwickelt sich, indem am Gegenbild der Polis das "innige Leben des Ganzen" (s. a.a.O., S. 364) und das "Gefühl und die tätige Vorstellung des Ganzen" (s. Ebda.) präsent gemacht wird. Antike Polisdemokratie dient jedoch nicht als utopisches Leitbild politischen Handelns. (Die unterschiedlichen Positionen, die Hegel und Hölderlin gegenüber dem "Leben im Ganzen" einnehmen, können im Rahmen dieser Interpretation nicht erörtert werden). - Für Hegel kann die Aufgabe der "Studia humaniora" lediglich darin bestehen, auf ideeller Ebene die als geschichtliche Realität nicht wiederherstellbare "Vorstellung und den Begriff eines vollständigen Lebens zu erschaffen und zu erhalten" (s. a.a.O., S. 365). Die "<u>vertrauliche</u> Vorstellung des menschlichen Ganzen" (s. Ebda.) muß, da die Ge-

schichte sich nicht wiederholen läßt, "Er-innerung" des Geistes bleiben. Die

> "Art und Weise der Freiheit der alten Staaten, die innige Verbindung des öffentlichen und Privatlebens, des allgemeinen Sinnes und der Privatgesinnung" (s. Ebda.)

sind zwar nicht in unmittelbarer revolutionärer Identifikation von Polis- und Citoyenideal wiederherzustellen, aber ihre "Er-innerung" kann dazu dienen, "die Grundvorstellung eines edlen Lebens fortdauernd gegenwärtig zu erhalten" (s. a.a.O., S. 366). Die Vergegenwärtigung antiker Polisdemokratie darf allerdings nicht dazu führen, den Einzelnen, ihn auf sich zurückwerfend, in ohnmächtiger Sehnsucht den Aufgaben, die seine eigene Gegenwart ihm stellt, zu entfremden. Der Sinn, den sie unter radikal veränderten Lebensbedingungen für den Einzelnen noch haben kann, reduziert sich darauf, durch die Erhebung an "einen inneren schöneren Ort" (s. Ebda.) für einen Augenblick aus der Sphäre fragmentarisierten Lebens herauszutreten. Der Akt dieser Distanzierung ist jedoch nur ein Atemholen, um "gestärkt und erfrischt" (s. Ebda.) wieder seiner "Bestimmung und vorgesetzten Wirksamkeit" (s. Ebda.) sich zuwenden zu können.

Trotzdem besteht auch eine objektive funktionale Entsprechung zwischen der ideellen Vergegenwärtigung des "Lebens im Ganzen" und der Aufgabe eines "Staatsdieners", dessen ideales Selbstverständnis immer noch, wenn auch in abgewandelter Form, dem Citoyenideal verpflichtet bleibt. Da der Repräsentant des "allgemeinen Standes" über die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hinweg in ein unmittelbares Verhältnis zum Staat selber tritt, um in ungeteilter Weise Verantwortung für die Verwirklichung des "an und für sich Allgemeinen" zu übernehmen, ist es keineswegs paradox, daß die Vorbereitung auf das Universitätsstudium und die daran

sich anschließende Laufbahn eines Staatsbeamten an griechischer Antike als zentralem Bildungsinhalt festgemacht ist. Diese funktionale Entsprechung kann jedoch erst als das Resultat eines gelingenden Bildungsprozesses zum Tragen kommen. Sie steht nicht an dessen Anfang. Die Beziehung, die der Educandus zur Sprache und Welt griechischer Antike herzustellen hat, ist unmittelbar die Konfrontation mit etwas Fremdem. (Die Herstellung einer möglichen Beziehung kann nicht unmittelbar in der Sache selbst begründet sein, sondern stützt sich, von einem gewissen "exotischen Interesse" am "Fremden" abgesehen, auf die gebildete bürgerliche Einstellung zur Kultur und die Bedeutung, die griechische Antike für die Teilhabe an Kultur seinerzeit besaß.)

5. 1 Das Prinzip der "Entfremdung"

Die Bildung des Einzelnen ist in die allgemeine Bewegung des Geistes hineingenommen und setzt diese voraus. Diese Bewegung vollzieht sich aber nicht, ihren Ursprung hinter sich lassend, in linearer Progressivität. Die Entwicklung des Geistes muß vielmehr als das Resultat der "Arbeit" an seiner früheren Substanz begriffen werden, die er sich wieder aneignet, indem er sie zum "Gegenstand" produktiver Auseinandersetzung, Veränderung und Umbildung macht. Die Notwendigkeit, in produktiver Negativität auf seine eigene, frühere Substanz zurückkommen zu müssen, um sich weiterentwickeln und in geschichtlicher Vermitteltheit seiner selbst bewußt werden zu können, ist ein Umweg, der dem Geist nicht erspart werden kann.

> "Das Fortschreiten der Bildung ist ... nicht als das ruhige Fortsetzen einer Kette anzusehen, an deren frühere Glieder die nachfolgenden zwar mit

> Rücksicht auf sie gefügt würden, aber aus eigener Materie und ohne daß diese weitere Arbeit gegen die erstere gerichtet wäre. Sondern die Bildung muß einen früheren Stoff und Gegenstand haben, über den sie arbeitet, den sie verändert und neu formiert"
>
> (s. a.a.O., S. 320).

Der Versuch, auf dem Boden sich etablierender bürgerlicher Gesellschaft die eigene geschichtliche Gegenwart von griechischer Polissittlichkeit her in Frage zu stellen, wäre nicht nur zum Scheitern verurteilt, sondern würde den Educandus dem "Schmerz" totaler "Entfremdung" (vgl. a.a.O., S. 321) ausliefern. Gerade die unendliche Sehnsucht nach dem ungebrochenen "menschlichen Ganzen" des Lebens müßte in die heillose Zerrissenheit des Lebens sich verkehren. Hegel unterscheidet deshalb zwischen dem "sittlichen Schmerz" (s. Ebda.) realer "Entfremdung", die es, wenn der Educandus nicht in die Position eines zerrissenen Bewußtseins hineingetrieben werden soll, unbedingt zu verhindern gilt und dem "leichten Schmerz" ideeller "Entfremdung" im Element der "Vorstellung" (s. Ebda.). Ideelle Entfremdung in Form distanzierender Vergegenständlichung und Bildungsarbeit hat die Aufgabe, den "sittlichen Schmerz" realer Entfremdung, wie ihn die substantielle Identifikation mit antiker Polissittlichkeit zur Konsequenz hätte, aufzuarbeiten, noch bevor er wirklich sich entwickeln und aufbrechen kann. Hegel betont:

> "Um zum <u>Gegenstande</u> zu werden, muß die Substanz ... des Geistes uns gegenüber getreten sein, sie muß die Gestalt von etwas Fremdartigem erhalten haben"
>
> (s. Ebda.).

> "Unglücklich der, dem seine unmittelbare Welt der Gefühle entfremdet wird; denn dies heißt nichts anderes, als daß die individuellen Bande, die das Gemüt und den Gedanken heilig mit dem Leben befreunden, Glauben,Liebe und Vertrauen, ihm zerrissen wird! - Für die Entfremdung, welche Be-

> dingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht diesen sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens, sondern den leichteren Schmerz und Anstrengung der Vorstellung, sich mit einem Nicht-Unmittelbaren, einem Fremdartigen, mit etwas der Erinnerung, dem Gedächtnisse und dem Denken Angehörigen zu beschäftigen" (Ebda.).

In diesem Zusammenhang muß davon abgesehen werden, daß im Gegensatz zu Hegels harmonistischer Konstruktion "die individuellen Bande, die das Gemüth und den Gedanken heilig mit dem Leben befreunden", durch eine in der objektiven Struktur der Lebensverhältnisse selbst begründete Entfremdung "zerrissen" werden können. - Auch bei Hegel setzt die mögliche Versöhnung des Bewußtseins mit der Wirklichkeit die gelingende Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" beziehungsweise von "selbstbewußter" und "seiender Vernunft" voraus. Hegels Theorie der Entfremdung schließt deshalb nicht aus, daß die Lebenswelt, sofern sie vom Educandus als Problem- und Konfliktfeld erfahren wird, selbst zum Gegenstand kritischer Bewußtseinsbildung gemacht wird. - Die "Forderung der Trennung" (s. Ebda.) von dem, was unmittelbar "bekannt" und vertraut, aber gerade deshalb nicht "erkannt" ist, muß keineswegs bloß von außen an den Educandus herangetragen werden, sondern ist in der tieferen Motivation des werdenden Menschen als geistigem Subjekt selbst verankert. Sie ist im Sinne einer Ausweitung des geistigen Horizonts und, in Zusammenhang damit, der kritisch-reflexiven Einsicht in eigene Lebensverhältnisse unbestreitbar notwendig. Hegel unterstellt darüber hinaus aber ein Verhältnis umgekehrter Proportionalität zwischen der vorgegenständlich-präreflexiven Vertrautheit des Lebenszusammenshangs, "in welchen wir uns zuerst versenkt befanden" (s. Ebda.),und dem "anziehenden Interesse" (s. Ebda.), d. i. der für eine intensivere

geistige "Beschäftigung und Bemühung" (s. Ebda.) davon ausgehenden motivierenden Kraft. "Entfremdung" wird deshalb unter subjektiv-psychologischem Aspekt an einem "allgemeinen und bekannten Trieb", dem "Zentrifugaltrieb der Seele" (s. Ebda.),festgemacht, anders ausgedrückt: an dem exotischen Interesse für das Fremde, das die notwendige Distanzierung gegenüber dem unmittelbar Vertrauten erst ermöglicht.Hegel begreift geleistete Entfremdung jedoch nicht allein unter dem Gesichtspunkt möglicher Lernmotivation, sondern, sofern das Selbstwerden des Menschen als geistigem Subjekt nur auf dem Umweg der "Entfremdung" als "Rückkehr in sich" sich vollziehen kann, zugleich unter dem Aspekt der "Tiefe und Kraft" (s. Ebda.), die geistige Subjektivität nur in dem Maße gewinnt, wie sie von ihrem "Mittelpunkt" sich zu entfernen wagt. - Die

> "Forderung der Trennung ... ist so notwendig, daß sie sich als ein allgemeiner und bekannter Trieb in uns äußert. Das Fremdartige, das Ferne führt das anziehende Interesse mit sich, das uns zur Beschäftigung und Bemühung lockt, und das Begehrenswerte steht im umgekehrten Verhältnisse mit der Nähe, in der es steht und gemein mit uns ist. Die Jugend stellt es sich als ein Glück vor, aus dem Einheimischen wegzukommen und mit Robinson eine ferne Insel zu bewohnen. Es ist eine notwendige Täuschung, das Tiefe zuerst in der Gestalt der Entfernung suchen zu müssen; aber die Tiefe und Kraft, die wir erlangen, kann nur durch die Weite gemessen werden, in die wir von dem Mittelpunkte hinwegflohen, in welchen wir uns zuerst versenkt befanden und dem wir wieder zustreben.
>
> Auf diesen Zentrifugaltrieb der Seele gründet sich nun überhaupt die Notwendigkeit, die Scheidung, die sie von ihrem natürlichen Wesen und Zustand sucht, ihr selbst darreichen und eine ferne, fremde Welt in den jungen Geist hineinstellen zu müssen. Die Scheidewand aber, wodurch diese Trennung für die Bildung, wovon hier die Rede ist, bewerkstelligt wird, ist die Welt und Sprache der Alten; aber sie, die uns von uns trennt, enthält zugleich alle Anfangspunkte und Fäden der Rückkehr zu sich selbst, der Befreun-

> dung mit ihr und des Wiederfindens seiner selbst, aber seiner nach dem wahrhaften allgemeinen Wesen des Geistes"
>
> (a.a.O., S. 321 f.).

Der Rückgang auf griechische Antike vollzieht sich zwar auf dem Wege der "Entfremdung", ist in Wahrheit aber immer schon die "Rückkehr" in das

> "zweite, das höhere ... Paradies des Menschengeistes" (s.a.a.O., S. 318).

Das für die Entwicklung hermeneutischer Kompetenz konstitutive Moment der "Entfremdung" entfaltet seine bildende Kraft jedoch nicht schon auf Grund einer "allgemeinen, äußeren Bekanntschaft mit den Alten" (s. a.a.O., S. 317.f.), sondern macht vielmehr ein vorbehaltloses Sicheinleben in dieser fremd gewordenen Welt notwendig, setzt also eine radikale Um-und Neuorientierung voraus. Weder darf antike Polisdemokratie als Leitbild politischen Handelns auf den Boden eigener geschichtlicher Gegenwart übertragen werden, noch ist eine Übertragung in umgekehrter Richtung statthaft. Am Prinzip der "Entfremdung" bricht sich vielmehr die naive Unbedenklichkeit, mit der wir im "Fremden" unmittelbar das uns Vertraute wiederzuerkennen suchen, d. i. die unreflektierte, hinter dem Rücken des Bewußtseins sich vollziehende Übertragung eigener Maßstäbe, Vorstellungsweisen und Lebensverhältnisse. Das Prinzip der "Entfremdung" läßt zwei Welten auseinandertreten, die eigene und die der Antike. Die Struktur der eigenen geschichtlichen Gegenwart tritt umso schärfer hervor, je konsequenter der Weg der "Entfremdung" beschritten wird. Was deshalb gelernt werden muß ist, die Welt der Antike mit den Augen "der Alten" zu sehen, im Horizont ihrer Sprache und Welterfahrung. Nur wenn es gelingt,"in dieser Welt einheimisch zu werden" (s. a.a.O., S. 318) und sie,

ohne ihr zu verfallen, als den Ursprung des freien "Menschengeistes" von neuem in sich lebendig werden zu lassen, reduziert sie sich nicht auf einen bloßen "Stoff", durch den - im Sinne formaler Kräftebildung - die "Kräfte der Seele angeregt" (s. Ebda.) oder an dem sie "entwickelt und geübt werden" (s. Ebda.) können. Vielmehr erweist sie sich, durch andere Inhalte nicht substituierbar, als der "eigentümliche Stoff" (s. Ebda.), aus dem wir "unsere bessere Substanz bereiten" (s. Ebda.):

> "wir müssen uns ihnen (den "Alten", S. R.) in Kost und Wohnung geben, um ihre Luft, ihre Vorstellungen, ihre Sitten, selbst, wenn man will, ihre Irrtümer und Vorurteile einzusaugen und in dieser Welt einheimisch zu werden, - der schönsten, die gewesen ist. Wenn das erste Paradies das Paradies der Menschennatur war, so ist dies das zweite, das höhere, das Paradies des Menschengeistes, der in seiner schöneren Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit wie die Braut aus ihrer Kammer hervortritt. ...
>
> In einem solchen Elemente nun, indem wir uns (darin) einhausen, geschieht es nicht nur, daß alle Kräfte der Seele angeregt, entwickelt und geübt werden, sondern dasselbe ist ein eigentümlicher Stoff, durch welchen wir uns bereichern und unsere bessere Substanz bereiten" (s. Ebda.).

5.2 Hegels Kritik an formaler Kräftebildung

Wieviele Gymnasialschüler in der Lage waren, einem derartigen Anspruchsniveau auch nur annähernd zu entsprechen, sei dahingestellt. - In unmittelbarem Zusammenhang mit der Erörterung der Entfremdungsproblematik steht Hegels Kritik an formaler Kräftebildung, die eine mögliche Sachbegegnung mit dem, was "Wert und Interesse in und für sich selbst hat" (s. a.a.O., S. 319), nicht nur theoretisch unbegrif-

fen läßt, sondern praktisch verhindert. Unfähig, dem "eigentümlichen Stoff" eines Bildungsinhalts gerecht zu werden, der eine Motivation von der Sache selbst her ermöglicht, bietet sie dem heranwachsenden Menschen auch keine "Nahrung" (s. Ebda.), aus der er seine "bessere Substanz bereiten" könnte. - Was der Mensch an sich, seiner "besseren Substanz" nach, ist, vermag er nur auf der Grundlage seiner Freiheit als geistig-sittliches Subjekt zu sein. Der Staat steht deshalb nur dann auf sicherem Fundament, wenn die Erziehung zur "Brauchbarkeit" (s. Ebda.) diese "bessere Substanz", die absoluter Selbstzweck ist, zur Grundlage hat. (Hegel führt den Niedergang des alten preussischen Staates im Kampf gegen Napoleon darauf zurück, daß er, in bloßen Kategorien der "Nützlichkeit" denkend, nicht von allen Ständen getragen worden sei). - Weder dürfen die Kenntnisse und Fähigkeiten, die das Bildungssystem zu vermitteln hat, auf die Bedeutung "nützlicher Mittel" (s. Ebda.) im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß reduziert, noch dürfen die Bildungsinhalte, - der "Stoff", - im Sinne der "natürlichen Erziehung" Rousseaus nach Maßgabe des unmittelbar Kind- und Entwicklungsgemäßen interpretiert werden. Rousseauistische, in naiver Weise empiristisch orientierte Pädagogik beraubt die maßgeblichen Bildungsinhalte ihres Eigenwerts, indem sie diese auf die "sinnliche Materiatur" sogenannter "nützlicher Stoffe" (s. Ebda.) reduziert, an denen die "Kräfte" partikulärer Subjektivität "geübt" (s. Ebda.) werden können. Soll die "bessere Substanz" des Menschen zur Entfaltung gebracht werden können, so muß die doppelte Reduktion der Fähigkeiten wie der Bildungsinhalte auf "nützliche Mittel" aufgehoben und stattdessen eine geistige "Nahrung" angeboten werden, die "Wert und Interesse in und für

sich selbst hat". Nur durch Bildungsprozesse, die um Inhalte zentriert sind, die, - wie in elitärer Form die Studia humaniora, - "Wert und Interesse in und für sich selbst" besitzen, kann in unauflösbarer Einheit damit auch die "Seele zu einem Kern von selbständigem Werte, von absolutem Zwecke, der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu Allem ausmacht", "großgezogen" werden (s.Ebda.).Was"an und für sich"von Wert und Interesse ist, darf allerdings nicht in naiv-objektivistischer Form, sondern muß vielmehr im Sinne einer Sachbegegnung interpretiert werden, die das notwendige Äquivalent eines Bildungsprozesses darstellt, der seinen absoluten Maßstab am Menschen als freiem, geistigem Subjekt hat, muß aber zugleich in seiner objektiven politischen Funktion gesehen werden. - Der Habitus eines "sittlich" gefestigten Bürgers, der affirmativ auf dem Boden der in sich vernünftigen Grundordnung postrevolutionärer, ständisch mediatisierter bürgerlicher Gesellschaft steht, setzt voraus, daß dessen Bildungsprozeß in Inhalten verankert ist, die ,in Übereinstimmung mit der immanenten Vernunft- und Freiheitssubstanz des Staates, "an und für sich" von Wert sind. Soll ein Habitus hervorgebracht werden, der unbedingte Geltungsansprüche nicht auf das "System der Bedürfnisse" beziehungsweise auf den Eigennutzen partikulärer Subjektivität hin relativiert und damit auflöst, sondern sie substantiell verinnerlicht, so kann der Bildungsprozeß nicht im Sinne formaler Kräftebildung in geschichtsloser Unmittelbarkeit an "sinnlichen Gegenständen" festgemacht sein,

> "die dem jugendlichen oder kindlichen Alter am angemessensten seien, indem sie dem Kreise und der Art des Vorstellens angehören, den dies Alter schon an und für sich selbst habe"
>
> (a.a.O., S. 318).

"Wenn vielleicht, vielleicht auch nicht, das Formelle von der Materie, das Üben selbst von dem gegenständlichen Kreise, an dem es geschehen soll, so trennbar und gleichgültig dagegen sein könnte, so ist es jedoch nicht um das Üben allein zu tun. Wie die Pflanze die Kräfte ihrer Reproduktion an Licht und Luft nicht nur übt, sondern in diesem Prozesse zugleich ihre Nahrung einsaugt, so muß der Stoff, an dem sich der Verstand und das Vermögen der Seele überhaupt entwickelt und übt, zugleich eine Nahrung sein. Nicht jener sogenannte nützliche Stoff, jene sinnliche Materiatur, wie sie unmittelbar in die Vorstellungsweise des Kindes fällt, nur der geistige Inhalt, welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat, stärkt die Seele und verschafft diesen unabhängigen Halt, diese substantielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Fassung, von Besonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geistes ist; er erzeugt die an ihm großgezogene Seele zu einem Kern von selbständigem Werte, von absolutem Zwecke, der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu allem ausmacht und den es wichtig ist, in allen Ständen zu pflanzen. Haben wir nicht in neueren Zeiten sogar Staaten selbst, welche solchen inneren Hintergrund in der Seele ihrer Angehörigen zu erhalten und auszubauen vernachlässigten und verachteten, sie auf die bloße Nützlichkeit und auf das Geistige nur als auf ein Mittel richteten, in Gefahren haltungslos dastehen und in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel zusammenstürzen sehen?"

(a.a.O., S. 318 f.).

5.3 "Grammatisches Studium" und Logik

Das für die "Studia humaniora" konstitutive Prinzip der "Entfremdung" wird unter doppeltem Aspekt entfaltet: zum einen auf der Ebene der Vergegenwärtigung "eines vollständigen Lebens", zum andern auf der des Grammatikunterrichts. Obwohl das "grammatische Studium" unmittelbar mit der "mechanischen Seite" (s. a.a.O., S. 322) des Sprachunterrichts sich verbindet, kann "dessen Wert nicht hoch genug angeschlagen werden"

(s. Ebda.). - Da der Geist allein durch die Wiederaneignung des unmittelbar "Fremden" sich zu seinem Gegenstand machen und "bei sich sein" kann, darf die "mechanische Seite" des "grammatischen Studiums" beim Erlernen einer toten Sprache keineswegs nur als "notwendiges Übel" (s. Ebda.) verstanden werden. Die "mechanische Seite" ist nicht auf ein Minimum zu reduzieren, sondern zu assimilieren. Hegel geht von der lebendig machenden Kraft des Geistes aus. Er kann deshalb, im Gegensatz zu jeder aus dem unmittelbaren Interesse partikulärer Subjektivität entspringenden Motivation, das tiefere, "geistige" Interesse unterstellen, das "Mechanische" zu durchdringen, in den scheinbar leeren und toten Formen der Grammatik den lebendigen Geist oder, was in diesem Zusammenhang dasselbe bedeutet, den "logischen Instinkt" der Sprache (vgl. W.Log.-I, S. 20 f; S. 31) am Werk zu sehen und das unmittelbar "Fremde" als assimiliertes Schema sich zu eigen zu machen:

> "Denn das Mechanische ist das (dem) Geiste Fremde, für den es Interesse hat, das in ihn hineingelegte Unverdaute zu verdauen, das in ihm noch Leblose zu verständigen und zu seinem Eigentume zu machen"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 322).

Das "grammatische Studium" ist mit dem "logischen", auf das es vorzubereiten hat, insofern verwandt, als es in beiden Fällen darum geht,

> "die Denkbestimmungen, die überhaupt unseren Geist instinktartig und bewußtlos durchziehen, und selbst indem sie in die Sprache hereintreten, ungegenständlich, unbeachtet bleiben"
>
> (s. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 31),

ausdrücklich zum Gegenstand zu machen und ins Bewußtsein zu heben.

Kategorien der Grammatik, zum Beispiel die Subjekt-

Prädikatstruktur des Satzes und das kopulative "ist", verweisen auf entsprechende logische Distinktionen im Rahmen spekulativer Kategorien- und Urteilslehre. - Solange wir auf der Ebene konkreter Gegenstandsbeziehung uns bewegen, sind wir, ausschließlich an der Erweiterung inhaltlicher Erkenntnis interessiert, scheinbar unmittelbar bei den Dingen selbst. In Wahrheit ist für eine mögliche Gegenstandsbeziehung die vermittelnde Funktion bestimmter Kategorien konstitutiv. Diese Funktion kann jedoch erst ins Bewußtsein treten, wenn die Kategorien im Rahmen des grammatischen und logischen Studiums selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden: -

> "in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: dieß Blatt ist grün, sind schon Kategorien, Seyn, Einzelnheit, eingemischt. Ein Anderes aber ist die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen"

(s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 3, S. 45). -

Die "Wissenschaft der Logik" hat im Gegensatz zum Grammatikunterricht allerdings den Geltungsanspruch, d. i. die mögliche Wahrheitsfunktion bestimmter Kategorien und Urteilsarten, des kopulativen ist und des Satzes überhaupt zum Gegenstand.(Der "spekulative Satz" und dessen Verhältnis zum "gewöhnlichen Satz" muß in diesem Zusammenhang unerörtert bleiben.)

Wissenschaftliches Denken, das nur in dem Maße frei sein kann,wie es die Verpflichtung auf das Prinzip der Rechenschaftsgabe einzulösen vermag, impliziert den Rückgang auf seine logischen Voraussetzungen. Für seine Entwicklung ist, wissenschaftsgeschichtlich wie von der Bildung des Einzelnen her gesehen, die Unterscheidung zwischen "Satz" und "Urteil" konstitutiv. - Nur Sätze, die eine Behauptung enthalten, sind Urteile. Nur Urteile können wahr oder falsch

sein. Der Vorrang, der bei Aristoteles der apophantischen vor der phantischen Rede eingeräumt wird, beruht auf der dem Urteil vorbehaltenen Wahrheitsfähigkeit (vgl. Aristoteles, De Int. 17 a). Auf die aristotelische Urteilslehre und ihre Rezeption bei Hegel kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: das Urteil (apophansis) kann formal als ein Satz gekennzeichnet werden, in dem etwas von etwas ausgesagt wird. Sache und Logos treten dabei noch nicht auseinander, d. h. das Urteil subsumiert eine Sache nicht unter subjektive, von aussen an sie herangetragene Klassifikationsbegriffe, sondern bringt vielmehr, wie Hegel in Übereinstimmung mit der artistotelischen Urteilstheorie betont, im Horizont einer in sich vernünftig strukturierten Realität "die eigenen Bestimmungen" der "Gegenstände" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 166, Zus., S. 366) zum Ausdruck. Das Urteil hat die Struktur, "zusprechende" oder "absprechende Aussage von etwas über etwas" zu sein (vgl. Aristoteles, De Int. 17 a 25 f.). Wahr ist es, wenn es der Sache "zuspricht", was ihr "zukommt" und "abspricht", was ihr nicht "zukommt". Dies gilt ebenso für substantielle Bestimmungen, die mit der Sache selbst identisch sind, wie für akzidentelle, die weder, sofern sie auch anderen Dingen zukommen können, für eine bestimmte Sache spezifisch sind, noch für sich Bestand haben können. Die leitende Frage, mit der die inhaltliche Dimension möglicher Aussage sich erschließt, ist eine doppelte. Erstens: was ist die vorliegende Sache "kat hauto" (vgl. Aristoteles, Met. 1029 b), d. i. "an sich selbst" oder ihrer allgemeinen Gattung, Differenz und Art nach (vgl. a.a.O., 1030 a),und zweitens: wie beschaffen ist sie, wobei zu unterscheiden ist zwischen der spezifischen Beschaffenheit, die einer Sache auf Grund dessen, was

sie "an sich selbst" oder wesensmäßig ist, zukommt (nur der Mensch kann gebildet sein) und der unbestimmten Mannigfaltigkeit akzidenteller Bestimmungen, die lediglich "kata symbebekos" von ihr ausgesagt werden können, die ihr also zukommen oder nicht zukommen können (vgl. Aristoteles, Top. 102 b; 103 b; An II 83 a; 83 b; An I, 43 b 6 f.).[43] Die Frage nach dem, wie beschaffen etwas ist, kann sinnvoll nur gestellt werden, wenn sie auf die Wesensfrage zurückbezogen wird. Im Element "vernünftiger Rede" ist die Wesensfrage die Grundfrage.

Hegel nimmt die Unterscheidung zwischen dem, was "kat hauto" oder im Gegensatz dazu nur "kata symbebekos" von etwas ausgesagt werden kann, in seiner Urteilslehre auf, indem er den entgegengesetzten Modi möglicher Prädikation a) die unterschiedliche Sachhaltigkeit verschiedener Urteilsarten, nämlich das "Urteil der Inhärenz" und das "kategorische Urteil" der "Notwendigkeit", zuordnet und zugleich b) an dem Gegensatzpaar dieser Modi die kritische Unterscheidung zwischen dem festmacht, was im emphatischen Sinne "wahr" und was nur faktisch "richtig" beziehungsweise "falsch" ist. (Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, daß bei Hegel die Bedeutung des "kategorischen Urteils" im Gegensatz zu Aristoteles auf diejenige Urteilsart sich beschränkt, welche die unmittelbare Behauptung der Wesensbestimmung zum Inhalt hat).

Bitten, Ermahnungen und Befehle sind Formen phantischer Rede. In ihnen kann zwar auf eine Sache Bezug genommen werden, aber ohne daß expliziert würde, wer zum Beispiel der Bittende ist oder derjenige, an den die Bitte sich richtet oder was und wie beschaffen die Sache ist, um die es dabei geht. All dies be-

stimmt sich nur aus der konkreten Handlungssituation, in die phantische Rede eingebettet ist, beziehungsweise nach Maßgabe dessen, was jeweils "praktisch" relevant ist.[44] - Auch Sätze, in denen lediglich einzelne Ereignisse konstatiert werden, ohne daß eine Beziehung zu allgemeinen Begriffs- und Klassifikationsbestimmungen hergestellt würde, sind, obwohl sie faktisch richtig oder falsch sein können, noch keine Urteile. Der Logos geht auf das Allgemeine. Das Urteil ist deshalb als ein Satz definiert, der eine objektive Behauptung enthält und etwas als etwas in allgemeiner Weise bestimmt. -

> "Vom Urteile ist der Satz zu unterscheiden, in welchem von einem Subjekt etwas ganz Einzelnes, Geschehenes ausgesagt wird"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 63, S. 104; vgl. § 12, S. 142; Sys.d.Ph. 1, § 167, S. 367; W.Log. II, S. 69),

zum Beispiel:

> "Aristoteles ist im 73. Jahre seines Alters, in dem 4. Jahr der 115. Olympiade gestorben, - ist ein bloßer Satz, kein Urtheil"
>
> (s. Hegel, G.W.F., W. Log. II, S. 69). -

Die für das Urteil charakteristische Auszeichnung bestimmter Wortarten und Flexionsformen (der Nominativ als Kasus und das Präsens als Tempus) wird von Hegel nicht erörtert. Der Numerus ist vor allem für das "Reflexions-Urteil" relevant, in dem die Fortbestimmung vom "singulären" über das "partikuläre" zum "universellen Urteil" durch die quantifizierende Bestimmung des Subjektbegriffs erfolgt: -

"diese einzelne Pflanze ist heilsam";

"einige Pflanzen sind heilsam" beziehungsweise - in konstitutiver logischer Unbestimmtheit -

"einige Pflanzen sind nicht heilsam";

"alle Pflanzen dieser Art sind heilsam".

Am zuletzt angeführten Beispiel eines "universellen Urteils" zeigt sich, daß mit der quantifizierenden Bestimmung des Subjektbegriffs zugleich, wenn auch nur in "indirekter" Form (vgl. a. a. O., S. 93), der Prädikatbegriff sich fortbestimmen muß, nämlich vom "Reflexionsprädikat" zum "Gattungsbegriff", der von einer bestimmten"Art"ausgesagt wird. (Während auf der Ebene des "Reflexionsurteils" von einer Sache nur ausgesagt werden kann, was ihr vergleichsweise und in Beziehung auf anderes zukommt, bringt das "kategorische Urteil der Notwendigkeit" dasjenige zum Ausdruck, was eine Sache ihrem Art- und Gattungsbegriff nach in substantieller Identität an sich selbst ist). -Entscheidend ist, daß im Urteil die grammatische Grundstuktur des Satzes, d. i. die Subjekt-Prädikatbeziehung, im Sinne des logischen Verhältnisses der Begriffsbestimmungen ("Einzelheit," "Besonderheit", "Allgemeinheit") bestimmt wird. Hegel betont,

> "daß ein Satz zwar im grammatischen Sinne ein Subjekt und Prädikat hat, aber darum noch kein Urtheil ist. Zu Letzterem gehört, daß das Prädikat sich zum Subjekt nach dem Verhältniß von Begriffsbestimmungen, also als ein Allgemeines zu einem Besondern oder Einzelnen verhalte"
>
> (s. Ebda.).

In Hegels Urteilslehre bilden die Begriffsbestimmungen die elementare logische Einheit, nicht die Aussage. Trotz der grundlegenden Unterscheidung zwischen grammatischer und logischer Struktur ist Hegels termlogische Interpretation des Urteils an der grammatischen Analyse des Satzes festgemacht. Hegels Urteilstheorie, in der sich nur konkretisiert, was mit seiner wirklichkeitstheoretischen Interpretation "vernünftiger Rede" überhaupt impliziert ist, läßt sich jedoch nicht auf dem Wege sprachanalytischer Rekonstruktion

auf einen Ausschnitt aus dem Repertoire linguistischer Regeln zurückführen. Die Funktion des Urteils kann auch nicht in der Abbildung kontingenter Sachverhalte sich erschöpfen, vielmehr ist für die Sachhaltigkeit eines Urteils, d. i. für die inhaltlichen Bestimmungen, die es enthalten kann, seine termlogische Struktur konstitutiv. Eine Sache auf ihren Begriff bringen heißt, die Angemessenheit ihres "Daseins" an ihren "Begriff" oder, was damit inhaltlich identisch ist, ihre vollständige Bestimmtheit an und für sich selbst explizieren. Die Wahrheit des Urteils stellt keine Funktion der logischen Verknüpfung elementarer Aussagensätze dar, die nur das, was empirisch "vorfindbar" der Fall ist, zum Gegenstand haben, sondern muß vielmehr als Funktion des logischen Verhältnisses der Begriffsbestimmungen begriffen werden.
Ist aber dieses logische Verhältnis für die mögliche Explikation der inhaltlichen Bestimmungen, die in einem bestimmten Urteil ausgesagt werden können, konstitutiv, so ist mit dem Urteil "an sich" immer schon der Rückgang auf das, was eine Sache in substantieller Identität an sich selbst ist, d. i. auf den Wesensbegriff, impliziert. -

> "Das Prädikat, welches dem Subjekte beigelegt wird, soll ihm ... auch zukommen, das heißt, an und für sich identisch mit demselben seyn"
> (letztere Hervorhebung, S.R.; s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, a.a.O., S. 69).

Die grammatische Grundstuktur des Urteils ist mit der Subjekt-Prädikatsbeziehung, die unmittelbar durch das kopulative Ist hergestellt wird, identisch. Wird diese Beziehung ihrer logischen Struktur nach als Identitätsbeziehung interpretiert, so hat dies seinen Grund in

> "der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung

(d.i. in der Trennung seiner Momente, S.R.) identisch mit sich zu seyn"

(s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 166, S. 365).

Die "Bewegung des Urteils durch seine verschiedenen Arten hindurch" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 14, S. 143)[45] wird dadurch in Gang gehalten, daß die Trennung der Begriffsmomente zunehmend überwunden und schließlich auf der Stufe des apodiktischen "Urteils des Begriffs" ihre Einheit, und zwar in Form vermittelter Identitätsbeziehung, wiederhergestellt wird. Die "erfüllte Einheit des Subjekts und Prädikats, als ihr Begriff", ist aber "bereits der Schluß" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 74). -

"Diese Identität des Begriffs wieder herzustellen oder vielmehr zu setzen, ist das Ziel der Bewegung des Urtheils" (Ebda.).

Das Urteil, nach Maßgabe des ontologischen Wahrheitsbegriffs auf begriffsrealistischer Ebene in termlogischer Form interpretiert, hat die Aufgabe, das, was eine Sache in vollständiger Bestimmtheit an und für sich selbst ist, auf den Begriff zu bringen: -

"Das Subjekt ist der Gegenstand und das Prädikat die Allgemeinheit desselben, welches ihn als Begriff ausdrücken soll"

(Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 14, S. 143).

Diese Aufgabe kann aber nur erfüllt werden, wenn das kopulative Ist nicht

"die einfache inhaltslose Beziehung des Prädikats auf das Subjekt" (s. a.a.O., § 62, S. 104; vgl. § 11, S. 142; § 103, S. 196),

sondern die innere, im Wesen der Sache selbst begründete Identitätsbeziehung zwischen Subjekt und Prädikt zum Ausdruck bringt:

"Die Arten des Urteils bezeichnen die verschiedenen Stufen, in welchen das Prädikat sich zur wesentlichen Allgemeinheit erhebt oder die äußerliche Beziehung des Subjekts und Prädikats zur inneren

Beziehung des Begriffs wird"
(a.a.O., § 104, S. 196).

Die "Bewegung des Urteils" durchläuft vier Stufen mit jeweils drei Urteilsarten. Wichtiger als die Rekonstruktion der einzelnen Schritte ist jedoch, daß die maßgeblichen Formen sich entfaltender Identität herausgearbeitet werden: substantielle Identität im "kategorischen Urteil", konkrete Identität auf der Stufe des "disjunktiven Urteils", schließlich die vollständig vermittelte Identitätsbeziehung der Begriffsmomente auf der Ebene des "apodiktischen Urteils", die zugleich die vollständige inhaltliche Bestimmtheit der auf den Begriff zu bringenden Sache an und für sich selbst ist. - Auf der Stufe des unmittelbaren "Urteils der Qualität" dagegen besteht noch eine völlige Disparatheit (Nichtidentität) zwischen Subjekt- und Prädikatbegriff. Auch auf der Ebene des "Reflexionsurteils" kann nur zum Ausdruck gebracht werden, was eine Sache ihrer "Beschaffenheit" nach in wechselnden Beziehungen und Zusammenhängen "mit einem Andern" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 174, S. 375), nicht aber, was sie ihrer "inneren Natur" und "Bestimmung" nach an sich selbst ist.

Die "Erfüllung des leeren: Ist, der Kopula" (s. Hegel, G.W.F., a.a.O., § 180, S. 382), wird erst auf dem Reflexionsniveau des apodiktischen "Urteil des Begriffs" erreicht, in dem die Beziehung zwischen den Begriffsbestimmungen der "Einzelheit" und "Allgemeinheit" nicht mehr unmittelbar durch die Kopula, sondern vermittels des Moments der "Besonderheit" hergestellt wird. Von einer einzelnen Sache kann ausgesagt werden, daß sie in suo genere "gut" beziehungsweise "wahr" ist, wenn sie auf Grund ihrer besonderen (spezifischen) "Beschaffenheit" in uneingeschränkter Allgemeinheit

der Norm ihres Begriffs entspricht. - Bereits das "kategorische Urteil", das

> "zum Prädikat das Wesen und die allgemeine Natur des Subjekts" (s. Hegel, G. W.F., Nbg.Schr., § 114, S. 199)

hat, drückt

> "eine innere, notwendige Beziehung des Prädikats auf das Subjekt aus" (s. Ebda.),

d. h. es ist in diesem unmittelbaren "Urteil der Notwendigkeit" erstmals

> "die innere Natur, wodurch sich Subjekt und Prädikat auf einander beziehen" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 100),
>
> "Subjekt und Prädikat sind daher identisch" (s. Ebda.). -

Folgende Beispiele eines "kategorischen Urteils" führt Hegel an: "Gold ist Metall" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d. Ph. 1, § 177, Zus., S. 379). "Die Rose ist eine Pflanze" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 102). - In diesen Sätzen bringt das Prädikat die wesentliche Bestimmung eines Subjekts zum Ausdruck oder das, was eine Sache in objektiver Allgemeinheit an und für sich selbst ist. Die substantielle Identitätsbeziehung, die im "kategorischen Urteil" zwischen Art (Subjekt) und Gattung (Prädikat) hergestellt wird, bringt zwar die notwendige Bestimmtheit eines Artbegriffs durch seinen Gattungsbegriff zum Ausdruck, läßt aber noch völlig unbestimmt, wie das "wahrhaft Allgemeine" der Gattung im Sinne vollständiger Disjunktion an und für sich selbst sich bestimmt, d. h. die Notwendigkeit der Arten bleibt noch unbegriffen. Was das "Urteil der Notwendigkeit" in Wahrheit ist, kann erst "gesetzt" werden, wenn an die Stelle substantieller Identitätsbestimmung die konkrete Identität des "Allgemeinen" mit dem "Besonderen" oder der "Gattung" (Subjekt) mit der "Totalität der Arten" (Prädikat) tritt. Dies geschieht im "disjunk-

tiven Urteil". Die Zwischenstufe des "hypothetischen Urteils", "Wenn A ist, so ist B", das, solange für "A" nicht das "wahrhaft Allgemeine " und für "B" dessen "Besonderung" steht, nur einen problematischen, nicht in innerer Notwendigkeit begründeten Bedingungszusammenhang ausdrückt, kann übersprungen werden. - (Die entscheidende Frage, die von der Sache selbst her den Fortgang vom "kategorischen" zum "disjunktiven Urteil" erzwingt, lautet: ist es in der "allgemeinen inneren Natur",- zum Beispiel der Metalle, - begründet, daß gerade diese Arten, - Gold, Eisen, Kupfer, Zinn u.s.f., - "vorfindbar" sind, oder reduziert sich die Erfassung der verschiedenen Arten auf ein "empirisches disjunktives Urtheil... ohne Nothwendigkeit"? (S. a.a. O., S. 106). Bilden die verschiedenen Arten ein System, das im Sinne vollständiger Disjunktion nach einem einheitlichen Einteilungsprinzip organisiert ist, so daß Arten, die dem System sich nicht fügen, nicht etwa Gegeninstanzen zum Begriff darstellen, sondern von Hegels begriffsrealistischer Position her vielmehr als Ausdruck der logischen Unbestimmtheit oder, was dasselbe bedeutet, der "Ohnmacht der Natur" interpretiert werden müssen,

> "die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können, und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen"
>
> (s. a.a.O., S. 45; vgl. Sys.d.Ph. 2, § 250, S.63 f., § 370, S. 677, § 370, Zus., S. 689).

Die eleatische Abwertung des schlechten Vielen, die hier durchschlägt, kehrt sich in Hegels Philosophie, in der das"Absolute" als das "Leben des Geistes", d. i. als dessen Selbsterkenntnis im aufgehobenen Anderssein begriffener Wirklichkeit,sich definiert, gegen das Ganze der "Natur" selbst.)

Der ontologische Wahrheitsbegriff impliziert die Beziehung einer Sache auf ihren Wesensbegriff. Solange diese "innere Beziehung" nicht realisiert ist, hat das Urteil noch keinen Bezug zur Wahrheit. Erst auf der Stufe des kategorischen Urteils "fängt das Urtheil an ein wahrhaftes zu seyn" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d. Ph. 1, § 177, Zus., S. 379), denn alle Bestimmungen, die im Element "vernünftiger Rede" von etwas ausgesagt werden können, bleiben, sofern sie spezifisch sein sollen, in durchdringender Allgemeinheit vom Wesensbegriff her bestimmt. So macht zum Beispiel die "Metallität"

> "die substantielle Natur des Goldes aus, ohne welche dasselbe mit Allem was sonst an ihm ist oder von ihm ausgesagt werden mag, nicht zu bestehen vermag. Ebenso verhält es sich, wenn wir sagen: Cajus ist ein Mensch; wir sprechen damit aus, daß Alles was derselbe sonst seyn mag, nur Werth und Bedeutung hat, in sofern dasselbe dieser seiner substantiellen Natur, ein Mensch zu seyn, entspricht"(a.a.O., § 177, Zus., S. 379 f.).

Auf der Stufe des "unmittelbaren Urteils", - Hegel kennzeichnet es als Urteil des qualitativ bestimmten Daseins oder der Inhärenz, - das eine unmittelbare Beziehung zwischen "<u>abstrakter</u> Einzelnheit und Allgemeinheit" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 76) herzustellen sucht, kann von dem, was eine Sache auf Grund ihrer "substantiellen Natur" in Wahrheit ist, noch überhaupt nicht die Rede sein. Das "abstrakt Einzelne", dessen mögliche Bestimmungen weder in den Art- noch in den Gattungsbegriff einbehalten sind, so daß es unmittelbar nur durch den "Namen" (s. Ebda.) von anderen Dingen unterschieden ist, kann auch nur in "äußerer Beziehung" zu einem "abstrakt Allgemeinen" stehen, d. h. die Klassifikationsbegriffe, unter die es subsumierbar ist,

müssen auf die unbestimmte Mannigfaltigkeit akzidenteller Bestimmungen sich reduzieren. Im "unmittelbaren Urteil", das zunächst die Form des "positiven Urteils" hat, kann lediglich von "irgendeiner abstrakten Qualität" die Rede sein,

> "welche dem Subjekt zukommen oder auch nicht zukommen kann"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 172, Zus., S. 373):
>
> "diese Rose ist rot; diese Rose ist weiß"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 16, S. 144).

Da auf dieser Urteilsstufe ein Gegenstand in unbestimmter Mannigfaltigkeit als c , aber "auch" als d, e, f u.s.f. bestimmt werden kann, hängt es von den jeweils gewählten Gesichtspunkten ab, unter welche "abstrakten Qualitäten" beziehungsweise Klassifikationsbegriffe er subsumiert wird, eine Subsumtion, die zudem den Mangel hat, daß sie a) unspezifisch ist, denn alle möglichen Dinge sind unter derart "abstrakte Qualitäten" subsumierbar und daß b) nur eine zufällige Verbindung zwischen "diesem", unmittelbar einzelnen Gegenstand und einer "einzelnen Bestimmtheit" (s.a.a.O., § 20, S. 145) konstatiert werden kann. - In der "Begriffslehre für die Oberklasse" (1809/10) kennzeichnet Hegel die "Qualität der Urteile oder Urteile der Inhärenz" (s.a.a.O., § 15, S. 143) wie folgt:

> "Unmittelbar ist in dem Urteil das Prädikat eine Eigenschaft, die dem Subjekt so zukommt, daß sie zwar als Allgemeines überhaupt sich zu ihm verhält, aber zugleich nur ein bestimmtes Da - sein desselben ist, wie es deren mehrere Bestimmtheiten hat. Allgemeinheit, das Prädikat, hat hier nur die Bedeutung einer unmittelbaren (oder sinnlichen) Allgemeinheit und der bloßen Gemeinschaftlichkeit mit anderen "

(Ebda.).

"Im qualitativen Urteil ist das Prädikat sowohl etwas Allgemeines, welche Seite die Form des Urteils ausmacht, als eine bestimmte Qualität des Subjekts, welche als Inhalt erscheint. Nach jener Seite heißt das Urteil seiner reinen Form nach: das Einzelne ist ein Allgemeines; nach dieser, der Seite des Inhalts: das Einzelne ist so bestimmt ; - positives Urteil überhaupt"
(a.a. O., § 16, S. 143 f.).

Da im "unmittelbaren Urteil" die Begriffsbestimmungen des "abstrakt Einzelnen" und "Allgemeinen" einander äußerlich bleiben, kann "auch ihre Beziehung, das: ist, Kopula ... nur die Bedeutung eines unmittelbaren, abstrakten Seyns haben" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 77). Die äußere, nicht im Wesen der Sache selbst begründete Beziehung zwischen den abstrakten Begriffsbestimmungen tritt unmittelbar in Form positiver Beziehung auf, ist aber als das, was sie in Wahrheit ist, erst dann begriffen, wenn die mit der Disparatheit von Subjekt und Prädikat "an sich" immer schon implizierte Aufhebung einer möglichen positiven Subjekt-Prädikatbeziehung überhaupt "gesetzt" wird. Dies geschieht im "unendlichen Urteil":
- im "unendlichen Urteil ist das Verhältnis von Subjekt und Prädikat aufgehoben"
(s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 21, S. 145)

und, wenn auch erst per negationem, "eine Allgemeinheit gefordert, die nicht nur eine einzelne Bestimmtheit ist" (s.a.a.O., § 20, S. 145). - Durch das "unendliche Urteil" wird im Gegensatz zum einfachen "negativen Urteil", das "nur die Beschränkung der Allgemeinheit zur Besonderheit" (s.a.a.O., § 18, S. 144) zum Ausdruck bringt, nicht nur eine bestimmte Qualität, zum Beispiel die prädikative Bestimmung des Rotseins ,verneint, so daß die positive Beziehung auf "die allgemeine Sphäre, die Farbe, ... erhalten" bliebe (s. Hegel, G.W.F., W. Log. II, S. 87), son-

dern es wird die Sphäre "abstrakter Qualitäten" überhaupt negiert:

> "der Geist (ist, S.R.) nicht roth, gelb u.s.f., nicht sauer, nicht kalisch u.s.f." (s.a.a.O.,S.90).

Im "unmittelbaren Urteil" ist von dem, was eine Sache auf Grund ihres Wesensbegriffs in "objektiver Allgemeinheit" an sich selbst ist, noch überhaupt nicht die Rede, so daß dieses Urteil zwar faktisch "richtig" sein, aber keine "Wahrheit enthalten"kann. -

> "Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurtheile, daß solche qualitative Urtheile, wie: die Rose ist roth oder ist nicht roth, Wahrheit enthalten können. Richtig können sie seyn",

nämlich

> "in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens.... Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. i. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität"
>
> (Hegel, G. W.F., Sys.d.Ph. 1, § 172, S. 372).

Nicht "empirisch" gegebene Inhalte, sondern die logische Form des Urteils, d. i. das Verhältnis, in das die Begriffsbestimmungen zueinander treten, entscheidet über die mögliche Sachhaltigkeit eines Urteils.

> "Die Logik abstrahiert von allem empirischen Inhalte und betrachtet nur denjenigen Inhalt, der durch die Form des Verhältnisses selbst gesetzt ist"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 37, S. 132).

Die mögliche inhaltliche Bestimmung einer Sache ist durch die logische Form vermittelt, d. h. für den Wahrheitsanspruch konkreter Gegenstandserkenntnis ist der Geltungsanspruch der logischen Formen konstitutiv. Die grammatische Grundstruktur, an der das Urteil festgemacht ist, verweist auf eine bestimmte logische Struktur, mit der die Funktion des Urteils,

die Identität von Subjekt und Prädikat wiederherzustellen und damit das, was eine Sache in Wahrheit beziehungsweise in vollständiger Bestimmtheit an und für sich selbst ist, auf den Begriff zu bringen, erst sich erfüllt. (Die vollständige Bestimmtheit einer Sache an und für sich selbst impliziert den Fortgang von der notwendigen Bestimmtheit eines Artbegriffs durch seinen Gattungsbegriff zur vollständigen Begriffseinteilung einer Gattung durch die "Totalität der Arten", vollendet sich aber erst, wenn auf der Ebene des "apodiktischen Urteils des Begriffs" eine "einzelne" Sache auf Grund ihrer spezifischen "Beschaffenheit" dem "an und für sich Allgemeinen", d.i. der immanenten Norm ihres Begriffs, entspricht). - Vor diesem Hintergrund muß Hegels Auseinandersetzung mit begriffslosem Empirismus, mit dem Rousseauismus naiv empiristisch orientierter Pädagogik und seine Wertschätzung des Grammatikunterrichts verstanden werden.

Hegel vertritt, was den Wert des "grammatischen Studiums" und das Verhältnis von Sprach- und Sachkenntnissen zueinander betrifft, die kritische Gegenposition zur Pädagogik der Philanthropen. Auch die Kategorien der Grammatik, - zum Teil schon vorgezeichnet in der aristotelischen Kategorienschrift, - stellen etwas objektiv Gültiges, Allgemeines dar, das "an und für sich" von Wert ist. Im Horizont des Hegelschen Bildungsbegriffs muß es als völlige Verkehrtheit gewertet werden,

"das materielle Wissen einer Sprache höher" einzuschätzen

"als ihre verständige Seite" (s. a.a.O., S. 323) oder eine Fremdsprache, - dies gilt vor allem für die alten Sprachen, - analog zur Muttersprache in unmit-

telbar gegenstandsbezogener und umgangsprachlicher Form erlernen zu lassen, die Anstrengung grammatischer Analyse und Konstruktion aber möglichst zu ersparen. Wissenschaftsorientierter Unterricht, der vom "sinnlichen Element" befreien soll, impliziert, daß an die Stelle naiver Gegenstandsbeziehung das Bewußtsein ihrer logisch-kategorialen Vermitteltheit tritt. Als verkehrt muß deshalb auch die Art gewertet werden, in der die Philanthropen, - repräsentiert durch Basedow, Campe und Trapp, - das Verhältnis von Sprach- und Sachkenntnissen zueinander bestimmt haben: diese als Zweck, jene als "nützliches Mittel". Hegels Polemik gegen den "oberflächlichen Leichtsinn" (s. Ebda.), der, - wie überhaupt, - so auch auf dem Gebiet des Sprachunterrichts "das Verhältnis von Mittel und Zweck verkehrt" (s. Ebda.) habe, ist nur dann verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Hegel mit der sprachlich-grammatischen zugleich auch immer schon die logisch-kategoriale Vermitteltheit konkreter Gegenstandserkenntnis im Blick hat, und daß im Rahmen des humanistischen Gymnasiums die Sprache und Welterfahrung griechischer Antike den zentralen Bildungsinhalt darstellt. - Korrekte Satzbildung ist nicht von der Explikation des Regelsystems abhängig, das ihr zugrundeliegt. In der Muttersprache, die auf unmittelbare Weise vertraut ist, führt normalerweise schon "die unreflektierte Gewohnheit die richtige Wortfügung" (s. Ebda.) herbei. Dies stellt aber, was den wissenschaftsorientierten Lernprozeß am humanistischen Gymnasium betrifft, keineswegs einen Vorteil dar. Vielmehr muß es aus Hegels Sicht als Vorteil gewertet werden, daß im Medium einer toten Sprache zwar das Verständnis für eine uns unmittelbar fremde Welt sich erschließen kann, eine solche Sprache aber nicht mehr den primären Zweck erfüllt,

als Mittel gegenseitiger Verständigung zu dienen. Da die alten Sprachen nicht mehr als konstitutives Moment in den Vollzug konkreter Handlungs- und Lebenszusammenhänge hineingenommen sind, müssen ihre grammatischen Regeln zum "Gegenstande des Bewußtseins gemacht" (s. Ebda.) werden. Die mit dem "grammatischen Studium" implizierte "Entfremdung" dient der Entwicklung reflexiver Regelkompetenz. Das Regelsystem der alten Sprachen, - für Hegel ist es mit der Schulgrammatik identisch, - muß zum Gegenstand bewußter Anwendung gemacht, d. h. die "Redeteile", die bei der grammatischen Analyse der unterschiedlichen Satzformen sich ergeben, müssen mit Hilfe bestimmter Regelsequenzen wieder miteinander verbunden und vermittels der analytisch-synthetischen Funktion korrekter grammatischer Konstruktion von neuem zu einheitlichen Satz- und Sinngebilden zusammengefügt werden. Wissenschaftsorientierte Bildungsprozesse sind durch das Bewußtsein vermittelt. Grundlegender Bestandteil des am humanistischen Gymnasium erteilten wissenschaftsorientierten Unterrichts ist das "grammatische Studium" deshalb, weil es auf Grund seiner analytisch-synthetischen Funktion den "Vorteil" hat, "anhaltende und unausgesetzte Vernunfttätigkeit sein zu müssen" (s. Ebda.) und die Anstrengung abverlangt, stets

> "den durch den Verstand bestimmten Wert der Redeteile vor Augen zu nehmen und die Regel zu ihrer Verbindung zu Hilfe zu rufen"
>
> (s. Ebda.).

Hegel fügt hinzu:

> "Somit aber findet ein beständiges Subsumieren des Besonderen unter das Allgemeine und Besonderung des Allgemeinen statt, als worin ja die Form der Vernunfttätigkeit besteht"
>
> (Ebda.).

Sofern die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine und die "Besonderung des Allgemeinen", wie sie mit der analytisch-synthetischen Funktion korrekter Satzkonstruktion impliziert ist, auf das logische Verhältnis der Begriffsbestimmungen verweist, macht das Grammatikstudium "den Anfang der logischen Bildung aus" (s. a.a.O., S. 322) und ist "als die elementarische Philosophie anzusehen" (s. a.a.O., S. 323). Das "Allgemeine", von dem im Rahmen des Grammatikunterrichts die Rede ist, bezieht sich allerdings noch nicht auf das "an und für sich Allgemeine" des Gattungsbegriffs, der in die "Totalität der Arten" sich gliedert, sondern drückt lediglich die Möglichkeit aus, bestimmte Sätze und Satzteile auf bestimmte Regeln zu beziehen. Von einem Rekurs auf eine universelle logische Tiefenstruktur bestimmter sprachlich-grammatischer Strukturen, zum Beispiel der Subjekt-Prädikatstruktur, zu sprechen, ist im Hinblick auf Hegels Urteilstheorie nur dann sinnvoll, wenn die Differenz zwischen grammatischer und logischer Struktur nicht außer acht gelassen wird. (Das "hypothetische Urteil" zum Beispiel läßt sich zwar, was seine tragende grammatische Struktur betrifft, dem Konditionalsatz zuordnen,aber Satz- und Urteilsform sind nicht identisch, denn die Satzform sagt noch nichts über den logischen Stellenwert aus, der dem "hypothetischen Urteil" in der "Bewegung des Urteils" zukommt). Grammatische Synthesis schließt die wahre Form logischer Synthesis nicht unmittelbar in sich, so wenig wie "vernünftige Rede" auf grammatikalisch korrekte Rede sich reduziert. Das "grammatische Studium" ist vor allem eine Schule des "Verstandes". Die Kraft des Verstandes aber ist die des Unterscheidens. Indem das Denken die "Vokale des Geistigen" (s.a.a.O., S. 322), d. i. sei-

ne elementaren Unterscheidungen und Bestimmungen (Subjekt- und Prädikatbegriff und die verschiedenen Prädikationsformen, denen die differenzierte kategoriale Funktion des kopulativen Ist entspricht), zu seinem Gegenstand macht, macht es den Anfang sich entfaltender Selbstbestimmtheit. Die "Vokale des Geistigen" bilden die innere Struktur des Geistes, d. h. sie machen das aus, was der Geist, der im konstitutiven Spannungsfeld von Ansich- und Fürsichsein steht, "an sich" immer schon ist. Durch das "grammatische Studium", inhaltlich vertieft durch das propädeutische Studium der Logik, lernen wir, "die Verstandesbestimmungen", die, "weil wir verständige Wesen sind, in uns sind" und die wir deshalb "unmittelbar verstehen" (s. a.a.O., S. 323), erst wirklich als unser Eigentum in Besitz zu nehmen und "zu haben" (s. Ebda.). Indem die "Vokale des Geistigen", durch die unser Denken in präreflexiver Weise unmittelbar bestimmt wird, bewußt gemacht werden, lernen wir mit den "Verstandesbestimmungen", die in den grammatischen Kategorien und Unterscheidungen zum Ausdruck kommen beziehungsweise daran festgemacht sind, zugleich den "Verstand" selbst.

> "Die Grammatik hat nämlich die Kategorien, die eigentümlichen Erzeugnisse und Bestimmungen des Verstandes zu ihrem Inhalte; in ihr fängt also der Verstand selbst an, gelernt zu werden"
> (a.a.O., S. 322).

Hegel verweist in dem für Niethammer verfaßten "Privatgutachten" "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien" (1812) auf die im "Aristotelischen Organon de categoriis" (s.a.a.O., S. 406) entwickelten "objektiven Denkformen" (s. Ebda.) , geht jedoch nicht näher auf die aristotelische Kategorienlehre ein. - Worin besteht die Relevanz der von Aristoteles erstmals in der Kategorienschrift vorgetragenen Katego-

rienlehre (vgl. Aristoteles Cat. ,Kap. 4 - 9) für die "logische Bildung", die einzuleiten Aufgabe des "grammatischen Studiums" ist? - Die aristotelische Kategorienlehre verdankt ihre Entstehung der doppelten Frontstellung gegen sophistische Eristik einerseits und die platonische Ideenlehre und Reduktion des Logos auf die Wesensaussage andererseits. Diese ist dadurch definiert, daß von etwas das, was es an sich selbst ist, ausgesagt wird. Im Gegensatz zu Platon unterscheidet Aristoteles, der von einem Individuum, - einem bestimmten Menschen, Lebewesen u.s.f., - ausgeht, zwischen erster und zweiter ousia, in der Kategorienschrift jedenfalls. Die zweite Substanz entspricht dabei der platonischen Idee. Von der ersten Substanz, die "im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne" (s. a.a.O., 2 a 13 f.) Substanz ist, wird primär das ausgesagt, was diese auf Grund ihres Art- und Gattungsbegriffs (2.Substanz) an sich selbst ist. - Von Sokrates, diesem bestimmten Menschen (1. Substanz), kann sinnvoll überhaupt nur die Rede sein, wenn von ihm als Menschen (Art) und Lebewesen (Gattung), das durch die Vernunft (Differenz) sich definiert, die Rede ist. Aristoteles entwickelt seine Kategorien, d. i. die allgemeinsten Aussageweisen von etwas, im Hinblick auf einen einzelnen, bestimmten Menschen. Im Gegensatz zur zweiten kann die erste Substanz, - sie wird durch den Eigennamen repräsentiert, - in einer Aussage grundsätzlich nur die Stelle des Subjekts, nicht aber die des Prädikats einnehmen. Sie ist, im Unterschied zu einem rein grammatikalischen, formalisierten Subjektbegriff, das jeder möglichen Prädikation zugrundeliegende Subjekt im "ursprünglichsten" und ausgezeichneten Sinne. Die "erste Substanz" ist das Subjekt möglicher Aussage überhaupt, das

> "weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt (als Teil beziehungsweise als

inhärierende Bestimmung, S.R.) ist"

(s. a.a.O., 2 a 14 f.).

Es "heißen die ersten Substanzen deshalb in vorzüglichem Sinne Substanzen, weil sie Subjekt von allem anderen sind und alles andere von ihnen ausgesagt wird"

(a.a.O., 2 b, 21 - 24).

Aristoteles bleibt insofern allerdings Platons Schüler, als alle anderen Prädikationsmöglichkeiten in die Wesensbestimmung einbehalten bleiben. Die grundlegende Unterscheidung zwischen dem, was von einer Sache kat hauto oder nur pros ti, d. i. in Relation zu anderem,beziehungsweise kata symbebekos (akzidentell) ausgesagt werden kann, ändert daran nichts, im Gegenteil: sie setzt den Primat der Wesensaussage voraus. Das Verhältnis der "zweiten Substanz" zu den anderen möglichen Prädikationsformen entspricht dem der "ersten Substanz".

"Wie sich ... die ersten Substanzen zu allem anderen verhalten, so verhalten sich die Arten und die Gattungen der ersten Substanzen zu allem anderen: von ihnen wird alles andere ausgesagt"

(a.a.O., 3 a 2 - 5).

Von Hegel her gesehen, der mit dem "Räsonnement" substanzloser Subjektivität und, in korrelativem Zusammenhang damit, mit nominalistischer, nicht mehr im Wesen der Sache selbst verankerter Begriffsbildung sich konfrontiert sieht, ist vor allem die Frontstellung gegen sophistische Eristik interessant. - Sophistisches Räsonnement ist relativ leicht zu durchschauen, solange es nur mit Äquivokationen auf semantischer Ebene operiert. Schwerer zu durchschauen und ungleich gefährlicher, weil dadurch der Logos selbst in Frage gestellt wird, ist die mangelnde Explikation beziehungsweise Einebnung der maßgeblichen Unterscheidungen auf kategorialer Ebene. "Kategorien"

sind die im Horizont eines differenzierten Seins- und Logosbegriffs jede konkrete Sachaussage erst ermöglichenden allgemeinsten Aussageweisen (vgl. Aristoteles, Met. 1017 a 34 - 41), wobei zu unterscheiden ist zwischen Aussagen über das, was und wie beschaffen eine Sache ist, qualitativ, quantitativ, in Relation zu anderem u.s.f., auf Grund ihres Wesensbegriffs im Sinne innerer Notwendigkeit oder nur in unspezifischer, akzidenteller Weise. (Vgl. Aristoteles, An.II, 83 a). Die vier ersten Kategorien der aristotelischen Kategorientafel, - Substanz, Quantität, Relation, Qualität (vgl. Aristoteles, Cat. Kap. 5 - 8), - sind die wichtigsten und für Hegel zweifellos die einzig relevanten. - Was von einer Sache ausgesagt wird, muß von der Sache selbst her gesagt werden. Die Einheit von Sache und Logos und damit der Logos selbst wird aber zerstört, wenn auf Grund sprachlich-grammatischer Ähnlichkeit oder Gleichheit der Unterschied zwischen einer substantiellen Bestimmung und den anderen möglichen Bestimmungen von etwas verwischt, d. h. wenn die kategorialen Differenzen möglicher Prädikation nivelliert werden. (Wenn ich von Sokrates sage, er ist ein Mensch, so sage ich von ihm das aus, was seine substantielle Identität ausmacht, sage ich aber von ihm, daß er ein Sklave ist, - er könnte als Freier zufälligerweise in Kriegsgefangenschaft geraten sein, - so sage ich von ihm etwas aus, was er nicht an sich selbst, sondern nur im Verhältnis zu einem Herrn ist. - Dem pros ti werden die ousia und das kat hauto als gleichbedeutend gegenübergestellt).[46] - Von untergeordneter Bedeutung ist, daß bestimmte Kategorien mit bestimmten Wortarten in mehr oder weniger enger Beziehung stehen, zum Beispiel die Kategorie der Substanz mit dem Substantiv oder die der Qualität und Quantität mit dem Adjektiv, während es

für die Kategorie der Relation (pros ti) gerade kennzeichnend ist, daß ihr keine bestimmte Wortart zugeordnet werden kann.[47]

Die Unterscheidung zwischen pros ti und kat hauto beziehungsweise ousia bildet in Hegels Urteilslehre den kategorialen Hintergrund für die Struktur des "Reflexionsurteils" und seine Weiterbestimmung zum "Urteil der Notwendigkeit". Am klarsten herausgearbeitet worden ist diese kategoriale Differenzierung im "System der Philosophie". - Das Prädikat des "Reflexionsurteils" beinhaltet "nicht mehr eine unmittelbare, abstrakte Qualität" (s. Hegel, G.W.F., Sys. d. Ph. 1, § 174, Zus., S. 375) wie auf der Ebene des "qualitativen Urteils", sondern ist vielmehr

> "von der Art ..., daß das Subjekt durch dasselbe sich als auf Anderes bezogen erweist" (s. Ebda.).

Wie "beschaffen" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 79 f., S. 109) das Subjekt ist, das bestimmt sich auf der Stufe des "Reflexionsurteils" nur in relativer Weise

> "im Verhältniß und Zusammenhang mit einem Andern, mit einer äußern Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität erhalten"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 174, S. 375).

Die "Beziehung auf Anderes" (s. a.a.O., § 174, Zus., S. 376) ist für das "Reflexionsprädikat" konstitutiv. Von dem, was das Subjekt auf Grund seines Art- und Gattungsbegriffs in "substantieller Identität" an sich selbst ist, kann auf der Ebene des "Reflexionsurteils" noch überhaupt nicht die Rede sein:

> "fällen wir ... das Urtheil: diese Pflanze ist heilsam, so betrachten wir das Subjekt, die Pflanze, als durch sein Prädikat, die Heilsamkeit, mit Anderem (der dadurch zu heilenden Krankheit) in Beziehung stehend. Eben so verhält es sich mit den Urtheilen: ... dieses Instrument ist nützlich - diese Strafe wirkt

> abschreckend u.s.w. Die Prädikate solcher Urtheile sind überhaupt Reflexionsbestimmungen, durch welche zwar über die unmittelbare Einzelnheit des Subjekts hinausgegangen, aber ... der Begriff desselben noch nicht angegeben wird" (Ebda.).

Wie eine Sache zu beurteilen ist, - als "nützlich", "schädlich", "gefährlich" u.s.f., - das hängt von den "Gesichtspunkten" (s. Ebda.) ab, die gewählt, und den "Zusammenhängen", die hergestellt werden, d. h. das "Reflexionsurteil" erschöpft sich in der relativen Beliebigkeit substanzlosen "Räisonnements" (s. Ebda.).

6. Sittliche Bildung

6.1 Sittliche Substantialität und vernünftige Einsicht

Geschichtlicher Wandel, durch den eine epochale Zäsur gesetzt wird, stellt mit den leitenden Funktions- und Strukturbestimmungen des Bildungswesens zugleich die Legitimation und damit die notwendige Sicherheit erzieherischen Handelns in Frage. Institutionalisierte Lernprozesse dürfen nicht dem Druck permanenter, sie von Grund auf in Frage stellender Reflexion ausgeliefert werden, denn vernünftiges Handeln, das seiner Inhalte und Vollzugsformen gewiß sein muß, ist nur unter den Bedingungen hinreichend sich stabilisierender institutioneller Verfaßtheit möglich. Das Problem ist, ob die von Hegel entwickelte Substantialität "reflexionsloser"Habitualisierung, d. i. die zur "zweiten Natur" werdende Einübung in die durch die Schule als Institution vorgezeichneten Aufgaben und Pflichten, nicht in einer Weise konzipiert ist, die im Widerspruch zu "subjektiver Freiheit" steht. - Hegel geht

es jedoch, - in Übereinstimmung mit Aristoteles, - keineswegs darum, die unmittelbare Identität mit Institutionen wiederherzustellen, die nicht die Freiheit zu ihrer Substanz hätten und grundsätzlich mit "vernünftiger Einsicht" vermittelbar wären. Hegel hebt im Rückgriff auf die aristotelische Tradition der Ethik die Notwendigkeit habitualisierten Handelns hervor, abstrahiert aber keineswegs von der damit verbundenen Notwendigkeit ausdrücklicher "Belehrung", die "vernünftige Einsicht" zum Ziel hat (vgl. Aristoteles, Pol. II, 69 a; VII, 32 a 38-b, 34 b; Eth.Nic.II, 1103 a, 1103 b). Was Hegel kritisiert, ist der Versuch, das Handeln, losgelöst von den substantiellen Handlungsbestimmungen "sittlicher" Institutionen, von der "formellen Selbstbestimmtheit" subjektiver Handlungsintention her zu rechtfertigen. Hinter die kritische Reflexion autonomer Subjektivität, die nur durch das verpflichtet sein will, was sie auf Grund eigener "Einsicht" und "Überzeugung" zum Inhalt ihres Handelns macht, kann zwar nicht zurückgegangen werden, aber gerade deshalb ist es notwendig, die Gefahr dialektischer Verkehrung in diese Reflexion selbst noch mit einzubeziehen. Hegel begreift, daß autonomes beziehungsweise kritisch-reflexives Handeln nicht in abstrakter Antithese zu habitualisierten Formen des Handelns gesehen werden darf, sondern, zurückgenommen in die Subjektivität unendlich "in sich reflektierter", innerer Handlungsmotivation, mit seiner institutionellen Verfaßtheit zugleich seine eigenen Realisierungsbedingungen verlieren müßte [48]. "Moralisch""in sich reflektiertes"Handeln, das nicht zur Stufe der "Sittlichkeit" sich erhebt, verkehrt sich ins"Böse", d. i. in die irrationale Absolutsetzung partikulärer Subjektivität. - Die

"für sich unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Princip des moralischen Standpunkts aus" (s. Hegel, G. W.F., Ph.d.R., § 104, S. 162; vgl. § 105, S. 164).

Auf dem "moralischen Standpunkt" wird die Rechtfertigung des Handelns in jeweils eigene, innere "Absicht" und "Überzeugung" beziehungsweise in subjektive Handlungsintention zurückgenommen. Obwohl dieser Standpunkt, solange er vom notwendigen institutionellen Vermittlungszusammenhang vernünftigen Handelns getrennt bleibt, immer schon in absolutes Unrecht sich verkehrt hat, darf dessen Berechtigung, d. i. das "Recht des subjektiven Willens" (s.a.a.O., § 107, S. 165; vgl. § 132, S. 189), nicht in Frage gestellt werden.

"Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist" (a.a.O., § 107, S. 165 f.).

Diese Kennzeichnung des "Rechts des subjektiven Willens" bleibt jedoch formal und damit zweideutig. - "Subjektiver Wille" setzt sich ins Unrecht, wenn er in formeller Selbstbestimmtheit sich die Entscheidung darüber vorbehält, welche inhaltlichen Bestimmungen er jeweils "anerkennen" und in sich aufnehmen will. Mit der Aufhebung der kritischen Unterscheidung zwischen partikularer "Meinung" und "an und für sich" verbindlicher "Wahrheit", wie sie die Zurücknahme "subjektiver Freiheit" in formelle Selbstbestimmung zur Konsequenz hätte, müßte mit dem unbedingten Geltungsanspruch der "Wahrheit" zugleich auch derjenige der "Sittlichkeit" sich auflösen (vgl. a.a.O., §§ 138 - 140). Die Wahrheit des "subjektiven Willens" besteht deshalb darin,

"daß er das, was er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objektive im Sinne seiner Allgemeinheit zu seyn" (a.a.O., § 107, S. 166).

An die Stelle partikularer "Meinung" muß "vernünftige Einsicht" treten. Denn: jeder mögliche Rechtfertigungsgrund des Handelns ist ein allgemeiner, und subjektive Handlungsmaximen sind nur dann rational ausweisbar, wenn sie in der Notwendigkeit ihres inneren Zusammenhangs, d. i. als institutionell vermittelte, begriffen werden können. (Die Notwendigkeit des inneren Zusammenhangs der Handlungsbestimmungen reduziert sich natürlich nicht auf die am formalen Kriterium der Widerspruchsfreiheit orientierte Forderung blosser "Verträglichkeit", sondern hat ihren Maßstab vielmehr an der notwendigen Ausdifferenzierung und Konkretisierung der leitenden Funktions- und Zweckbestimmungen von Handlungssystemen). - Erst im Horizont der substantiellen Selbstbestimmtheit des "Denkens", das in begrifflicher Allgemeinheit und vollständiger Bestimmtheit an und für sich selbst seine eigenen Bestimmungen zum Inhalt hat, ist die "unendliche Subjektivität der Freiheit" in "Wahrheit" ausschließlich auf sich bezogen. "Subjektive" muß deshalb in "substantielle Freiheit" einbehalten bleiben. Was auf Grund subjektiver Handlungsintention (Hegel definiert sie durch die Innerlichkeit von "Vorsatz", "Absicht" und "Überzeugung") gewollt wird, muß, wenn Freiheit nicht in die "Willkür" substanzloser Subjektivität sich verkehren soll, mit dem objektiven "Recht des Vernünftigen" (s. a.a.O., § 132, S. 190) zu konkreter Einheit sich zusammenschließen. Nicht die in relativer Beliebigkeit auf bloße "Meinung" sich reduzierende "Überzeugung" partikulärer Subjektivität kann darüber entscheiden, was sie als "gut" (s. Ebda.) "anerkennen" will, - "gut" steht in diesem Zusammenhang für praktische Geltungsansprüche überhaupt, - sondern die Sache selbst, die in suo genere "gut" ist, wenn sie der immanenten Norm ihres "Begriffs" entspricht, muß viel-

mehr der Maßstab für die "subjektive Bildung" (s.Ebda.) zu "vernünftiger Einsicht" sein. Andererseits kann, solange der Bildungsbegriff am Autonomieprinzip festgemacht ist, etwas nur dann "Anerkennung" beanspruchen, wenn es vor kritischer "Einsicht" zu bestehen vermag:

> "Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde" (a.a.O., § 132, S. 189).

> "Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts, aber durch seine subjektive Bestimmung zugleich formell, und das Recht des Vernünftigen als des Objektiven an das Subjekt bleibt dagegen fest stehen. - Wegen ihrer formellen Bestimmung ist die Einsicht ebenso wohl fähig, wahr, als bloße Meinung und Irrthum zu seyn. Daß das Individuum zu jenem Rechte seiner Einsicht gelange, dieß gehört ... seiner besondern subjektiven Bildung an"
> (a.a.O., § 132, S. 190).

Autonome Subjektivität, die "unendlich in sich reflektiert" sein will, konstituiert sich als radikal kontrafaktische, d. h. sie ist in negativer Weise dadurch definiert, "daß alle vorhandene und gegebene Bestimmung" ihr "nichts anhaben kann noch soll"(s.a. a.O., § 138, S. 198). Jede inhaltliche Bestimmung des "Guten", die nicht die eigene wäre, wäre eine heteronome Bestimmung. Das Selbstbewußtsein "in sich reflektierter" Subjektivität kann als "reine Gewißheit ... ihrer selbst" (s. Ebda.) nur aufrechterhalten werden, wenn diese Subjektivität "die urtheilende Macht ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist" (s. Ebda.). Das wahre"Urtheil über alle Wirklichkeit"(s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 116) wird aber, wie wir aus der Logik wissen, erst auf der Ebene des apodiktischen "Urteils des Begriffs" erreicht, mit dem die "absolute Beziehung des Sollens

und Seyns aufeinander" (s. Ebda.) wiederhergestellt wird, und zwar im Hinblick auf eine in sich durch Vernunft bestimmte Realität. Soll dagegen autonome Subjektivität als "urteilende Macht" zugleich die "Macht" sein,

> "welcher das zuerst nur vorgestellte und seyn sollende Gute eine Wirklichkeit verdankt
> (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 138, S. 198),

so wird die Trennung von Sein und Sollen in unaufhebbarer Weise fixiert und das "Gute", über dessen inhaltliche Bestimmung die Beliebigkeit "abstrakter Selbstbestimmung" entscheidet, muß in die Intentionalität substanzloser Subjektivität zurückgenommen werden (vgl. a. a.O., § 140). Wenn diese Konsequenz vermieden, zugleich aber am Autonomieprinzip festgehalten werden soll, so muß der "subjektive Wille" "das, was an und für sich gut ist" (s. a.a.O., § 137, S. 196), d. i. die in den"objektiven Bestimmungen und Pflichten"(s.Ebda.) der"sittlichen"Institutionen sich entfaltende Vernunftsubstanz, in sich aufnehmen. Indem der "subjektive Wille" das"an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen" (s. a.a.O., § 137, S. 197) zu seinem Inhalt macht, bestimmt er sich vom "moralischen" zum "sittlichen" Willen fort.

Sittliche und theoretisch-kognitive Erziehung, die den Educandus dazu befähigen soll, die "Anstrengung des Begriffs" auf sich zu nehmen, bilden in Hegels Bildungsbegriff eine untrennbare Einheit. Hegel betont:

> "wie der Wille, so muß auch der Gedanke beim Gehorsam anfangen" (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 332).

Institutionalisierte Lernprozesse, zumal wissenschaftsorientierte, können weder von den unmittelbaren Bedürfnissen[49] und Handlungsintentionen der einzelnen Schüler her begründet, noch können sie in adäquater Weise als

Lernsituationen verstanden werden, die, was ihre Zielsetzung und deren methodische Verwirklichung betrifft, von allen Beteiligten in ausdrücklicher Konsensbildung jeweils von neuem zu definieren wären. Weder die allgemeinen Funktionsbestimmungen institutionalisierter Lernprozesse, noch deren Konkretisierung in bestimmten Lernzielen können zur Disposition stehen; ein gewisser Interpretationsspielraum ist erst auf der Konkretisierungsstufe der Lerninhalte gegeben. Erst auf dieser Konkretisierungsstufe können die Unterrichtsteilnehmer in eine gemeinsame Beratung eintreten, mit dem Ziel, eine Entscheidung herbeizuführen, die sachadäquat ist, zugleich aber auch den Interessen, Erfahrungen und dem Handlungspotential der jeweils Beteiligten Rechnung trägt, denn: der subjektive Sinn, der mit einer "Sache" und bestimmten Handlungsformen unmittelbar verbunden werden kann, bildet den Horizont, in dem objektiver Sinn erst sich erschließen kann. Systematische, über einen längeren Zeitraum sich erstreckende Lernprozesse haben zwar eine sich vertiefende Sachbegegnung und Motivation von der Sache selbst her zum Ziel, müssen aber, um überhaupt durchgehalten werden zu können, ein hinreichendes Maß an unmittelbarer Befriedigung gewähren und als subjektiv sinnvoll erfahrbar sein. Wie ein "guter Unterricht" dadurch definiert ist, daß er, gestützt auf bestimmte institutionelle Realisierungsbedingungen, auf Grund seiner spezifischen "Beschaffenheit" der immanenten Norm seines "Begriffs", d. i. seinen allgemeinen Funktions- und Zweckbestimmungen, entspricht, so sind in entsprechender Weise ein "guter"Lehrer und Schüler durch ihren gemeinsamen Beitrag zum Gelingen eines "guten Unterrichts" definiert. Dies impliziert aber, soweit jeweils möglich, eine durch "vernünftige Einsicht" vermittelte Identifikation mit den substantiellen Aufgaben des Unterrichts).

Die Aufgabe, "substantielle" mit "subjektiver Freiheit" in konkreter Einheit zusammenzudenken, wie sie in der Rechtsphilosophie entwickelt wird, ist in entsprechender Weise bereits in der 4. Gymnasialrede erfaßt worden. Die Rede nimmt den antiken Gedanken des "Ethos" auf. "Ethos", das ist der Ort des Wohnens und die zur "Gewohnheit" werdende Lebensweise an diesem Ort (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., hrsg. von Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 417). In der zum Jahresabschluß 1811 gehaltenen Rede, die vor allem das Problem "sittlicher Erziehung" im Rahmen der Schule als spezifischem "sittlichem Zustand" zum Thema hat, wird versucht, habitualisierte Handlungsformen mit der Ausdrücklichkeit "sittlicher Reflexion" und Elementen einer liberalen Erziehungsauffassung zu vermitteln.

Hegel hebt zwar hervor, daß die Schule als Institution die Existenz des Schülers keineswegs total in Anspruch nehmen und vereinnahmen dürfe; er betont die Notwendigkeit autonomer Entscheidungs- und Handlungsspielräume, die der Gestaltung des Jugendlichen selbst überlassen bleiben müßten, ist aber blind für die pädagogische Notwendigkeit, auch im Rahmen institutionalisierter Lernprozesse die Möglichkeit offenzuhalten, jeweils eigene, individuelle Bedürfnisse, Erfahrungen und Initiativen mit einzubringen. Der von Hegel geforderte "Gehorsam" des "Willens" und "Gedankens" kann nur in dem Maße legitim sein, wie Formen subjektiver Spontaneität nicht unnötig restringiert werden, - unnötig, d. h. in einem Umfang, der durch die Erfüllung der in der Schule sich stellenden substantiellen Aufgaben nicht gerechtfertigt ist.

6.2 Die Schule als spezifischer "sittlicher Zustand" und die Notwendigkeit "sittlicher Reflexion"

Die vierte Gymnasialrede ist, was den Reichtum und die Differenziertheit pädagogischer Reflexion betrifft, neben der zweiten zweifellos die bedeutendste. Hegel erörtert in ihr

> "das Verhältnis der Schule und des Schulunterrichts zur sittlichen Bildung des Menschen überhaupt"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 345),

hänge doch

> "von der Natur dieses Verhältnisses ... die Bedeutung und Beurteilung mancher Einrichtungen und Verfahrungsweisen in derselben (der Schule, S.R.) ab" (Ebda.).

In der pädagogischen Literatur ist immer wieder das Verhältnis von "intentionaler" und "funktionaler Erziehung" diskutiert worden. Nimmt man diese terminologische Unterscheidung auf, so kann gesagt werden, daß "funktionaler Erziehung" bei Hegel das größere Gewicht zukommt. Die Effizienz sittlicher Erziehung darf nicht zu einseitig und ausschließlich von "direkter Absicht" (s. Ebda.) oder "unmittelbaren Belehrungen" (s. Ebda.) erwartet werden, ebensowenig allerdings vom unmittelbaren "Beispiel" (s. Ebda.). Diese Formen direkter Einwirkung dürfen nicht dazu führen, die

> "mittelbare Wirkung ... zu übersehen, welche der Unterricht in Künsten und Wissenschaften hierin ausübt" (s. Ebda.).

Alle diese verschiedenen Formen direkter oder indirekter Einflußnahme sieht Hegel aber fundiert im "substantiellen Element" (s. a.a.O., S. 346) einer Institution oder - im Sinne von "Ethos" - eines Bereichs, "in welchem der Mensch lebt" (s. Ebda.),

und in dem er in angemessener Weise nur leben kann, wenn er "seine geistige Organisation" (s. Ebda.) danach "bequemt und richtet" (s. Ebda.). Dies geschieht primär in Formen einübender Habitualisierung, d. i. als ein sich Einleben und Eingewöhnen ,und nicht auf der Ebene "bewußter Reflexion" (s. Ebda.) durch die ausdrückliche Vermittlung entsprechender "Grundsätze" (s. Ebda.).

> "Wir sind häufig gewohnt, dasjenige vornehmlich als wirksam anzusehen, was eine direkte Absicht zur Hervorbringung eines Zwecks zeigt, und daher die moralische Wirkung zu ausschließlich von unmittelbaren Belehrungen, von der unmittelbaren Zucht der Sitten, und dem Beispiele zu erwarten. Es ist aber auch die mittelbare Wirkung nicht zu übersehen, welche der Unterricht in Künsten und Wissenschaften hierin ausübt. Ferner ist eine andere Seite fast noch wichtiger, welche auch der Schule in Rücksicht auf Grundsätze und Handlungsweisen zukommt, die Seite nämlich, nach welcher Grundsätze und Handlungsweisen nicht sowohl in bewußter Reflexion an den Geist gebracht werden, als wiefern sie ein substantielles Element sind, in welchem der Mensch lebt und wonach er seine geistige Organisation bequemt und richtet, inwiefern die Grundsätze mehr als Sitte an ihn kommen und Gewohnheiten werden"
>
> (a.a.O., S. 345 f.).

Heißt es in der dritten Schulrede: "die bloße Dauer" einer Bildungsinstitution mache "die Pflichten zu etwas Reflexionslosem, zu etwas, das ist und das man nicht mehr anders weiß" (a.a.O., S. 328), so daß sittliche Erziehung völlig in der "reflexionslosen" Habitualisierung bestimmter Einstellungen und Verhaltensweisen aufzugehen scheint, so bildet zwar auch in der vierten Rede dieses "substantielle Element" die Grundlage, schließt aber "die direkte Belehrung über moralische Begriffe und Grundsätze " (s.a.a.O., S.346) beziehungsweise "moralische Reflexionen" über die "sittlichen Bestimmungen" (s. Ebda.) ausdrücklich mit

ein. Das sittliche Handeln eines Repräsentanten des "allgemeinen Standes" kann nicht das des "unbefangenen Gemüths" sein, das "mit zutrauensvoller Ueberzeugung an die öffentlich bekannte Wahrheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 22), d. i. an die unreflektierte Gültigkeit der bestehenden Institutionen und Handlungsweisen, sich hält, so daß

> "nichts Anderes von ihm zu thun" ist
> "als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist"
> (s. a.a.O., § 150, S. 231).

Vielmehr muß es zwar im "substantiellen Element" sittlicher Institutionen verankert, zugleich aber durch "vernünftige Einsicht"vermittelt sein. Sittliche Reflexion, die richtiges Handeln von der Vernunft her zu begründen hat, steht ebenso im Gegensatz zu moralisierendem "Gerede" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 346) wie zum blinden Vertrauen in "die natürliche Entwicklung des Guten aus dem Herzen" (s. Ebda.), das auf die notwendige rationale Klärung verzichten zu können glaubt, und zur präreflexiven Sozialisationsform einer "Angewöhnung durch das Beispiel" (s. Ebda.).

Moralische Urteile, die nicht nur moralisierendes "Gerede" oder Ausdruck subjektiver Einstellungen sein sollen, die in Berufung auf "das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Ueberzeugung" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 140, S. 213) ausgesprochen werden, müssen rational ausgewiesen, d. h. sie müssen von dem, was "an und für sich gut" ist, her begründbar sein. Nur auf dem Wege rationaler Argumentation und Einsicht kann die Sicherheit eines praktischen Orientierungswissens vermittelt werden, das durch die verwirrende "Mannigfal-

tigkeit der Erscheinung und das unsichere Spiel der Empfindungen hindurch" zu "leiten" vermag (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 346). Sittliche Reflexion bildet das konstitutive Element eines wissenschaftsorientierten Unterrichts, der auf das Prinzip kritischer Rechenschaftsgabe sich verpflichtet weiß. Die "Belehrung" über die allgemeinen "sittlichen Bestimmungen", "Gründe und Gesichtspunkte" (s. Ebda.), durch die erst ein begründetes Urteil über die Richtigkeit moralischen Handelns möglich wird, hat die Aufgabe, im Gegensatz zur Reflexionslosigkeit tierischer Verhaltenssteuerung durch die "Festigkeit des ... Instinkts" (s. Ebda.), eine durch vernünftige Einsicht vermittelte und damit erst wirklich humane Lebensführung zu ermöglichen.
Nur der Mensch kann zu seinem Leben im ganzen Stellung nehmen. Da er aber nicht wie das Tier mit seiner "substantiellen Natur" unmittelbar identisch ist, sondern als "an sich" freies, seiner selbst bewußt werdendes Wesen gezwungen ist, auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung sich erst ins rechte Verhältnis zu sich zu setzen, ist er in konstitutiver Widersprüchlichkeit

> "ebenso sehr die Möglichkeit, das <u>an und für sich Allgemeine</u>, als die <u>Willkür</u>, die <u>eigene Besonderheit</u> über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 139, S. 200).

Im Gegensatz zu moralisierendem "Gerede", das Ausdruck "moralischen Eigendünkels" (s. Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., S. 346) und Ressentiments ist, also partikularem Rechtbehaltenwollen dient, soll sittliche Reflexion dazu befähigen, "uns und anderen über unsere Handlungen Rechenschaft" (s. Ebda.) zu geben und uns selbst in Zucht zu nehmen. Selbstdisziplin, die Voraussetzung autonomen Handelns ist, setzt aber die kritisch-reflexive Distanzierung von unmittelbaren

Triebimpulsen voraus (vgl. a.a.O., § 11, S. 219 f.). "Moralische Reflexion" hat deshalb den grundlegenden Unterschied zwischen dem Geltungsanspruch substantieller Aufgaben und Pflichten, d. i. zwischen dem, "was der Mensch soll" (s.a.a.O., S. 347) ,und dem "Zufälligen" (s. Ebda.) unmittelbarer Handlungsmotivationen bewußt zu machen. Wird diese Unterscheidung nicht aufrechterhalten, sondern faktischen Bedürfnissen ihre unmittelbare Befriedigung gewährt, so müssen die konträren Bestimmungen des substantiell Notwendigen und der "Willkür" subjektiven "Beliebens" (s. Ebda.) auf "die gemeinschaftliche Form eines solchen, das er (der Einzelne in seiner partikulären Subjektivität, S.R.) mag" (s. Ebda.)sich reduzieren. - Es sei "wichtig", betont Hegel,

> "das Bewußtsein mit den sittlichen Bestimmungen bekannt zu machen, die moralischen Reflexionen in ihm zu befestigen und es zum Nachdenken darüber anzuleiten. Denn an diesen Begriffen haben wir die Gründe und Gesichtspunkte, aus denen wir uns und anderen über unsere Handlungen Rechenschaft geben (Hervorhebung S.R.), die Richtungslinien, die uns durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinung und das unsichere Spiel der Empfindungen hindurch leiten. Es ist der Vorzug des Selbstbewußtseins, daß es statt der Festigkeit des tierischen Instinkts einerseits willkürlich und zufällig in seinen Bestimmungen ist und andererseits dieser Willkür aus sich selbst durch seinen Willen Schranken setzt. Das Feste und Bindende nun gegen das Unstete und die Widersprüche jener Seite sind die sittlichen und dann noch mehr die religiösen Bestimmungen, von denen wir jedoch für jetzt nicht sprechen. Ohne sie fällt das Allgemeingültige, das, was der Mensch soll, und das Zufällige, was ihm für den Augenblick beliebte, in die gemeinschaftliche Form eines solchen, das er mag"
>
> (a.a.O., S. 346 f.).

"Sittliches" ist stets in relativer Komplexität gesellschaft-institutionell vermitteltes Handeln.

"Sittliche Bildung", die zu reflexivem Handeln befähigen soll, kann "nicht auf einige Grundsätze und Maximen" oder "eine generelle Redlichkeit, Wohlmeinendheit und ehrliche Gesinnung" (s. a.a.O., S. 336) sich reduzieren, sondern setzt, wie bereits in der dritten Gymnasialrede hervorgehoben wird, ein entsprechendes Niveau "allgemeiner Bildung" (s. a.a. O., S. 335) voraus. Soll sittliches Handeln in einem "substantiellen Element" verankert, zugleich aber durch"vernünftige Einsicht"vermittelt, also rational ausweisbar sein, so kann

> "nur der überhaupt gebildete Mensch auch ein sittlich gebildeter Mensch sein" (s.a.a.O., S.336). -

Auf die Einheit von "allgemeiner" und "sittlicher Bildung" kommt Hegel in der vierten Rede noch einmal zurück, indem er die Notwendigkeit "formeller Bildung" (s. a.a.O., S. 348) für das sittliche Handeln hervorhebt. Um beurteilen zu können, ob in einer bestimmten Situation richtig gehandelt worden ist, müssen wir ein Wissen darüber besitzen, wie in vergleichbaren Situationen gehandelt werden soll, damit die Erfüllung der jeweils notwendigen, substantiellen Aufgaben garantiert bleibt, und wie von einer bestimmten Person unter bestimmten individuellen Voraussetzungen, äußeren Umständen und Bedingungen, die nicht in ihrer Handlungsmacht stehen, gehandelt werden konnte. Sittliche Kompetenz impliziert die Fähigkeit, im Horizont des "an und für sich Allgemeinen" der notwendigen Handlungsbestimmungen, die für vergleichbare Situationen im Rahmen institutioneller Vermittlungszusammenhänge konstitutiv sind, den besonderen "Fall und die Umstände richtig aufzufassen" (s. Ebda.). Diese Fähigkeit wird aber vor allem "durch den wissenschaftlichen Unterricht gebildet" (s. Ebda.), der

> "ein beständiger Übergang in der Erhebung des Einzelnen unter allgemeine Gesichtspunkte und umgekehrt in der Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne" (Ebda.)

ist und damit den notwendigen analytischen "Sinn der Verhältnisse" (s. Ebda.) entwickeln hilft. - "Wissenschaftliche Bildung" (s. Ebda.) bewirkt, daß mit der kritisch-reflexiven Distanz gegenüber der Faktizität äußerer, "sinnlicher Realität" der autonom werdende Mensch zugleich lernt, in reflexive Distanz zur "unfreien Sphäre des Gefühls und des Triebs" (s. Ebda.) zu treten. Auf Grund dieser "Befreiung" (s. Ebda.) aus natürlicher Unmittelbarkeit, durch die der Mensch erst als autonomes, seiner selbst mächtig werdendes Subjekt sich konstituiert, macht "wissenschaftliche Bildung" "die formelle Grundlage der moralischen Handlungsweise überhaupt" (s. Ebda.) aus.

> "Die wissenschaftliche Bildung hat überhaupt die Wirkung auf den Geist, ihn von sich selbst zu trennen, aus seinem unmittelbaren natürlichen Dasein, aus der unfreien Sphäre des Gefühls und des Triebs herauszuheben und in den Gedanken zu stellen, wodurch er ein Bewußtsein über die sonst nur notwendige, instinktartige Rückwirkung auf äußere Eindrücke erlangt und durch diese Befreiung die Macht über die unmittelbaren Vorstellungen und Empfindungen wird" (Ebda.).

Die Einheit von "allgemeiner" und "sittlicher Bildung", wie sie im Rahmen des wissenschaftsorientierten Unterrichts des humanistischen Gymnasiums sich realisieren soll, hat jedoch das Dilemma zur Konsequenz, daß dem höheren Bildungswesen nicht nur die Einführung in wissenschaftliches Weltverständnis, sondern auch die Entwicklung reflexiver "sittlicher" Kompetenz vorbehalten bleibt, ein Dilemma, das nicht dadurch aufgelöst wird, daß moralische Belehrung und Reflexion keineswegs erst auf der Ebene wissenschaftsorientierten Unterrichts einsetzt. - Von welchem Alter an ist moralische Beleh-

rung und Reflexion legitimerweise beziehungsweise effektiv anwendbar und realisierbar? Die von Hegel in dieser Hinsicht vertretene Position steht in entschiedenem Gegensatz zu derjenigen Rousseaus und dem Rousseauismus der Aufklärungspädagogik. Hegel kritisiert die auf Rousseaus Theorie einer "negativen Erziehung" zurückgehende Auffassung als

> "eins der Vorurteile, welche durch die Aufklärung der neueren Zeit verbreitet worden - ..., daß der Jugend moralische Begriffe und Sätze wie auch religiöse Lehren nicht früh beigebracht werden müssen, darum, weil sie solche nicht verstehe und nur Worte ins Gedächtnis bekomme" (a.a.O., S.347).

Die Befürchtung, daß eine verfrüht einsetzende sittlich-religiöse Erziehung leerem Verbalismus verfalle und, ohne eine sinnvolle Orientierung geben zu können, lediglich unverstandenes Wissen im "Gedächtnis" des heranwachsenden Kindes deponiere, hält Hegel nicht nur für unbegründet, sondern für ein Mißverständnis der Genese möglicher Begriffsbildung und kognitiver Entwicklung überhaupt. Hegel betont, daß die "sittlichen Begriffe" (s. Ebda.) nach "Maßgabe" (s. Ebda.) der jeweiligen Altersstufe immer schon in einer für die Entwicklung des Kindes relevanten Weise "wohl verstanden werden" (s. Ebda). Die Genese der "sittlichen Begriffe" ist dadurch gekennzeichnet, daß das heranwachsende Kind lernt, sie über ihre relative, entwicklungsspezifische Relevanz hinaus in zunehmend objektiver werdender Weise in der Tiefe und dem Umfang ihrer Bedeutungsvielfalt zu verstehen. Das "wahrhaft Allgemeine" kann nur in der Fülle des Besonderen zum Vorschein kommen, in dem es sein Dasein hat. Die innere Bedeutungsvielfalt und der logische Umfang der "sittlichen Begriffe", d. h. die Grenzen ihrer möglichen Anwendung, werden in zunehmend sich herausdifferenzierender Bestimmtheit erfaßt, indem dem Heranwachsenden die Möglichkeit geboten wird,

aus "immer neuen Beispielen und Fällen sie herausspiegeln zu sehen" (s. Ebda.). "Sittliche Reflexion" setzt einen Verstehensprozeß voraus, der im Hinblick auf den objektiven Geltungsbereich gewisser "Vorstellungen und Begriffe" prinzipiell "mit einer unverstandenen Kenntnis anfängt" (s. Ebda.). Dies rechtfertigt jedoch nicht die Auffassung,ein derartiger Verstehensprozeß dürfe erst gar nicht initiiert, sondern müsse vielmehr so lange aufgeschoben werden, bis die Stufe hinreichend klarer, autonomer "sittlicher Reflexion" erreicht sei, würde auf diese Weise mit der "Bildung" entsprechender "Fassungskraft" (s. Ebda.) auf kognitiver Ebene doch notwendigerweise auch die Entwicklung eines sich vertiefenden "sittlichen Gefühls" (s. Ebda.) verhindert.

> "Die Sache ... näher betrachtet, so ist leicht zu bemerken, daß die sittlichen Begriffe von dem Kinde, von dem Knaben, dem Jünglinge nach Maßgabe ihres Alters wohl verstanden werden, und unser ganzes Leben ist nichts weiter, als ihre Bedeutung und Umfang immer tiefer verstehen zu lernen, aus neuen und immer neuen Beispielen und Fällen sie herausspiegeln zu sehen und nur so das Vielbefassende ihres Sinnes, das Bestimmte ihrer Anwendung immer entwickelter zu erkennen. In der Tat, wenn man, um den Menschen damit bekanntzumachen, warten wollte, bis er die sittlichen Begriffe in ihrer ganzen Wahrheit zu fassen völlig fähig wäre, so würden wenige und diese wenigen kaum vor dem Ende ihres Lebens diese Fähigkeit besitzen. Der Mangel an sittlicher Reflexion wäre es selbst, der die Bildung dieser Fassungskraft wie des sittlichen Gefühles verzögerte. Es ist damit derselbe Fall wie mit anderen Vorstellungen und Begriffen, deren Verstehen gleichfalls mit einer unverstandenen Kenntnis anfängt" (Ebda.).

Sittliche Erziehung umfaßt in unauflösbarer Einheit die Entwicklung kognitiver und affektiv-motivationaler Strukturen. Nur wenn "moralische Begriffe" nicht passiv ins Gedächtnis aufgenommen werden, sondern,

das Kind ergreifend, schon früh dem "Gemüt" sich "einprägen" (s. Ebda.), erweisen und entfalten sie sich als ein Potential, das "Leben in ihm selbst hat" (s. a.a.O., S. 348). Dieses Potential wird zwar durch "Erfahrung bereichert" (s. Ebda.), schließt aber die innere Gesetzmäßigkeit seiner Entwicklung in sich oder ist, wie Hegel in metaphorischer Weise formuliert, dadurch gekennzeichnet, daß es "in sich fortwurzelt und fortwächst" (s. Ebda.); es "bewährt" sich zwar in wachsendem Maße durch "Einsicht und Überzeugung" (s. Ebda.), geht aber nicht von ihr aus. Hegel betont, daß es

> "nicht bloß ums Verstehen zu tun" ist,
>
> "sondern moralische Begriffe und ihr Ausdruck sollen auch eine Festigkeit in der Vorstellung des Gemüts erhalten; zu dem Ende aber müssen sie früh eingeprägt werden; sie enthalten die Grundzüge und die Grundlage einer inneren, höheren Welt, und in der Jugend befestigt, machen sie einen Schatz aus, welcher Leben in ihm selbst hat, in sich fortwurzelt und fortwächst, der sich an der Erfahrung bereichert und auch für die Einsicht und Überzeugung immer mehr bewährt" (a.a.O., S. 347 f.).

Wissenschaftsorientierter Unterricht, in dem "sittliche Bildung" ein konstitutives Moment darstellt, ist von Grund auf erziehender Unterricht. Charakterbildung darf nicht als Aufgabe per se interpretiert werden, auf die der Unterricht keinen Einfluß hätte, vielmehr ist die durch das humanistische Gymnasium als "Studienanstalt" vermittelte sittliche Bildung "in unmittelbarer Verbindung mit ihrem Hauptgeschäft, dem Unterricht, teils indirekte Wirkung, teils aber direktes Resultat" (s. a.a.O., S. 335). - Der menschliche Geist bildet ein unteilbares Ganzes. Hegel wendet sich deshalb, indem er die vermögenspsychologische Vorstellungsweise "einer vergan-

genen Zeit" (s. Ebda.) zurückweist, ausdrücklich gegen jeden Versuch,

> "Kopf und Herz zu trennen und Denken und Empfinden, oder wie dieser Unterschied sonst genannt werden mag, beinahe als zweierlei unabhängige und gegeneinander gleichgültige Wesen zu betrachten"
> (Ebda.).

Er fügt hinzu:

> "der Einfluß des Unterrichts auf den Charakter erscheint hiernach entfernt oder zufällig. Der Menschengeist aber, der ein Eines ist, beherbergt in der Tat nicht so verschiedene Naturen in sich"
> (Ebda.).

Die Einheit, die zwischen wissenschaftsorientiertem Unterricht und sittlicher Kompetenz hergestellt wird, hat zur Konsequenz, daß nicht nur die dem höheren Bildungswesen vorbehaltene Wissenschaftsorientiertheit, sondern ebenso die spezifische "sittliche Bildung", die es zu vermitteln vermag, elitären Charakter annimmt. - Als Ausdruck dieses elitären Charakters muß auch die Unterscheidung interpretiert werden, die Hegel zwischen der "Bildung" und "Zucht der Sitten" (s. a.a.O., S. 334) macht.

> "Ich unterscheide ... die Zucht der Sitten und die Bildung derselben. Die eigentliche Zucht kann nicht Zweck der Studieninstitute sein,sondern nur die Bildung der Sitten" (Ebda.).

Es sei notwendig, daran

> "zu erinnern, daß, indem die Natur einer Studienanstalt einen höheren Zweck in sich schließt und auf einer höheren Stufe anfängt als eine allgemeine Volksschule, die Übernahme jener ersten Zucht, wo sie versäumt worden, nur als ein Versuch anzusehen ist" (a.a.O., S. 335).

Die "Zucht der Sitten" ist primär eine durch "häusliche Erziehung" (s. Ebda.) zu erbringende Vorleistung. Daß der elitäre Charakter "sittlicher Bildung" dadurch noch verstärkt wird und diese in ein Mittel sozialer Distanzierung beziehungsweise der Rechtfer-

tigung sozialer Ungleichheit sich verkehrt, bleibt unbegriffen oder zumindest für Hegel unproblematisch.

> "Ein Studieninstitut hat bei seinen Schülern die Zucht nicht erst zu bewirken, sondern vorauszusetzen. Wir haben zu fordern, daß die Kinder schon gezogen in unsere Schule kommen. Nach dem Geiste der Sitten unserer Zeit ist ohnehin die unmittelbare Zucht nicht, etwa wie bei den Spartanern, eine öffentliche Sache, eine Veranstaltung des Staats,sondern Geschäft und Pflicht der Eltern" (a.a.O., S. 334).

Welche Disposition, die eine erfolgreiche Teilnahme am Unterricht eines Studieninstituts überhaupt erst ermöglicht, soll durch die erste, "unmittelbare Zucht" der "Sitten" als Vorleistung erbracht werden? Folgende Eigenschaften und Einstellungen, die Ausdruck der notwendigen sozialen Disziplinierung sind, werden aufgeführt: -"Zum Besuche unserer Schulen gehört ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respekts und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen die Mitschüler anständiges, sittsames Betragen" (Ebda.). Sind diese Voraussetzungen nicht erfüllt oder können sie durch die "Wirkung der Schulzucht" (s. a.a.O., S. 335) im Rahmen des humanistischen Gymnasiums selbst nicht innerhalb kurzer Zeit geschaffen werden, so hält Hegel es für notwendig, daß diejenigen "Subjekte",

> "welche jene Bedingungen nicht erfüllen, das Besserwerden nicht bald eintritt und Roheit, Unbotmäßigkeit, Unordentlichkeit nicht bei Zeiten weicht, ... den Eltern zurückgegeben werden müssen, um ihre Pflichten erst an denselben zu vollenden, und daß sie aus einer Anstalt zu entfernen sind, deren Unterricht auf einem ungeschlachten Boden nicht gedeihen kann" (Ebda.).

Unverzichtbar notwendig ist in Hegels Augen auch eine dem Anspruchsniveau des humanistischen Gym-

nasiums entsprechende Hilfe bei der häuslichen Unterrichtsvorbereitung. Die Eltern haben also, in moderner Terminologie ausgedrückt, sowohl auf der Ebene der Qualifikations- wie Sozialisationsfunktionen, welche die Schule zu erfüllen hat, die notwendige Vorleistung zu erbringen. Gerade weil das "Lernen" den Charakter des "Studierens" habe, könne auf deren Hilfe nicht verzichtet werden:

> "Wegen dieser Beschaffenheit unseres Lernens ist auf das eigene Arbeiten und die Beschäftigung der Schüler zu Hause in Beziehung auf den Unterricht der Schule ein besonderer Wert zu legen. Zur Beschäftigung derselben haben wir die Mitwirkung der Eltern wesentlich nötig" (a.a.O.,S.333).

Unbeachtet bleibt bei Hegel der problematische Sachverhalt, daß zu einer derartigen "Mitwirkung" nur Eltern in der Lage sind, die selbst eine entsprechende Schulbildung erhalten haben, so daß das Bildungsbürgertum durch die Vermittlung entsprechender Hilfen, Einstellungs- und Motivationsstrukturen in relativ exklusiver Weise, - jedenfalls tendenziell, - sich selbst reproduziert.

Hegel betont, daß "die Schule ...auch ihre unmittelbare Beziehung auf die Bildung zum sittlichen Charakter" (s. a.a.O., S. 336) habe. Im Sinne der Tradition aristotelischer Ethik wird die Schule als "ein besonderer <u>sittlicher Zustand</u>" interpretiert, "in welchem der Mensch verweilt und worin er durch Gewöhnung an wirkliche Verhältnisse praktisch gebildet wird" (a. a.O., S. 348). - Theoretisch-formelle Bildung, wie sie durch das propädeutische "Studium der Wissenschaften" erworben wird, geht als konstituierendes Moment in "praktische", d. i. in "sittliche Bildung", mit ein, ist aber ihrerseits eingebettet in die durch die Schule als "besonderer sittlicher Zustand" ermöglichte "praktische Bildung". Sie wird getragen durch die

Habitualisierung entsprechender "sittlicher" Verhaltensweisen.

7. Die "zweifache Existenz" des Educandus

Als "eine Sphäre, die ihren eigenen Stoff und Gegenstand, ihr eigenes Recht und Gesetz, ihre Strafen und Belohnungen hat" (s. Ebda.) und gerade auf Grund dieser relativen Autonomie eine "wesentliche Stufe in der Ausbildung des ganzen sittlichen Charakters ausmacht" (s. Ebda.), steht die Schule in doppelter struktureller Distanz: einmal im Verhältnis zur Familie, zum andern im "Verhältnis zur wirklichen Welt" (s. a.a.O., S. 352). Erst auf Grund der institutionellen Autonomie, die durch diese doppelte strukturelle Distanz ermöglicht wird, ist die Schule in der Lage, zwischen Familie und "wirklicher Welt" zu vermitteln.

> "Die Schule steht nämlich zwischen der Familie und der wirklichen Welt und macht das verbindende Mittelglied des Übergangs von jener in diese aus" (a.a.O., S. 348).

Die "Entfremdung", die der altsprachliche Unterricht abverlangt, impliziert, daß der Educandus auf theoretisch-ideeller Bildungsebene in Distanz zur ursprünglichen Nähe, d. i. zur vorgegenständlich-präreflexiven Vertrautheit,seiner unmittelbaren Lebens- und Vorstellungswelt tritt. Dem entspricht auf der Ebene "praktischer Bildung" die doppelte strukturelle Distanz der Schule als relativ autonomer Institution und die dadurch ermöglichte Funktion, für den Heranwachsenden Brücke und Übergang zu sein zwischen dem "Leben in der Familie" (s.a.a.O., S. 349), das durch die Intimität persönlicher Beziehungen gekenn-

zeichnet ist, und dem "Ernst des öffentlichen Lebens" (s.a.a.O., S. 352). Mögliche Partizipation am "öffentlichen Leben" setzt voraus, daß der Mensch gelernt hat, aus der Befangenheit in den unmittelbaren Bedürfnissen partikulärer Subjektivität herauszutreten und "zum Sinne eines allgemeinen Seins und Handelns" (s. a.a.O., S. 349) sich zu erheben. - Der "persönliche Gehorsam"(s. Ebda.) und die "Liebe" (s. Ebda.) des Kindes gegenüber seinen Eltern lassen zwar auf die Person des Lehrers sich übertragen, dessen Autorität ist aber keine rein persönliche, sondern stützt sich, getragen von der Autorität, die er kraft seines Amtes hat, auf überlegene Sachkompetenz. Der Lehrer als professioneller Erzieher, der seinen pädagogischen zugleich als von Grund auf politisch bestimmten Auftrag zu verstehen hat, andererseits aber die Schule als "besonderen sittlichen Zustand" repräsentiert, kann so wenig an die Stelle der Eltern treten wie die Schule als öffentliche Institution, alle erzieherischen Funktionen absorbierend, die spezifische, "natürlich" bestimmte Sittlichkeit der Familie zu ersetzen vermag. - Der moderne Familienbegriff, wie er bei Hegel entwickelt wird, ist nicht mehr am "ganzen Haus", das in untrennbarer Einheit Produktions- und Lebensgemeinschaft zugleich war, orientiert, sondern definiert die"Familie" von der Intimität persönlicher Beziehungen her.[50] - Nicht "das Band einer Sache" (s. Ebda) bestimmt das Verhältnis der Eltern zum Kind, sondern das "natürliche Band des Bluts" (s. Ebda.) und das unmittelbare "Verhältnis der Empfindung, der Liebe, des natürlichen Glaubens und Zutrauens" (s. Ebda; vgl. Ph.d.R., § 158). Die Liebe,die dem Kind durch seine Eltern unmittelbar zuteil wird, die es also nicht erst durch entsprechende "Leistungen" sich "verdienen" (s. Ebda.) muß ,und das "persönliche Verhältnis"

(s. Ebda.), wie es für das "Leben in der Familie" (s. Ebda.) kennzeichnend ist, ist der sach- und leistungsbezogenen Handlungskompetenz (vgl. Ebda.), die entwikkelt werden muß, um an den verschiedenen "Sphären" der "wirklichen Welt" (s. Ebda.) erfolgreich partizipieren zu können, entgegengesetzt, steht aber gerade auf Grund dieser Entgegensetzung in komplementärem Verhältnis zu ihr. - Während das Kind in der Familie etwas "gilt" (s. Ebda.), einfach deshalb, "weil es das Kind ist" (s. Ebda.), also "ohne Verdienst die Liebe seiner Eltern" (s. Ebda.) erfährt, "gilt der Mensch" (s. Ebda.) im Rahmen bürgerlicher "Welt", für die die Härte, aber auch die emanzipatorische Kraft des Leistungsprinzips konstitutiv ist, erst "durch das, was er leistet" (s. Ebda.),etwas: "er hat den Wert nur, insofern er ihn verdient" (s. Ebda.). (Die Koppelung der jeweils erworbenen sozialen Anerkennung und Position an eine entsprechende "Leistung", die Hegel implizit fordert, steht zwar in Übereinstimmung mit dem idealen Selbstverständnis bürgerlichen Emanzipationsstrebens, nicht aber mit der Realität einer in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freisetzenden bürgerlichen Konkurrenz- und Klassengesellschaft, in der es gilt, einmal erworbene Positionen und Besitzstände zu verteidigen). - Zwischen den entgegengesetzten Extremen, die, unmittelbar aufeinandertreffend, vom heranwachsenden Kind nicht bewältigt werden könnten, hat die Schule zu vermitteln. Hegel versteht sie als

> "die Mittelsphäre, welche den Menschen aus dem Familienkreise in die Welt herüberführt, aus dem Naturverhältnisse der Empfindung und Neigung in das Element der Sache"
>
> (Ebda.).

Die "wirkliche Welt", auf welche die Schule "die Jugend ... vorzubereiten" (s. a.a.O., S. 352) hat, ohne die direkte Teilhabe an ihr und entsprechende Handlungsformen vorwegnehmen zu können, steht im konstitutiven Spannungsverhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Sie umfaßt ebenso die Sphäre konkurrierender Privatinteressen wie die allgemeinen Norm- und Orientierungssysteme in sich sittlicher Institutionen oder das, was im allgemeinen Interesse des Staates notwendig ist. Die strukturelle Distanz eines "Studieninstituts", das als "Pflanzschule für Staatsdiener" sich definiert, muß natürlich vor allem auf bürgerliche Gesellschaft sich beziehen, in der nicht das, was "Wert und Interesse in und für sich selbst hat" (s. a.a.O., S. 319), sondern die Reproduktion der notwendigen Subsistenzmittel und das auf den eigenen Gewinn und Vorteil bedachte "Treiben der materiellen Interessen" (s. a.a.O., S. 352) dominiert. Die Distanz, die zur Sphäre "materieller" beziehungsweise konkurrierender "Privatinteressen" (s. Ebda.) hergestellt wird, nimmt zunächst die Form totaler Abgrenzung an. Hegel charakterisiert das Verhältnis der Schule zur "wirklichen Welt" wie folgt:

> "Die wirkliche Welt ist ein festes, in sich zusammenhängendes Ganze von Gesetzen und das Allgemeine bezweckenden Einrichtungen; die Einzelnen gelten nur, insoweit sie diesem Allgemeinen sich gemäß machen und betragen, und es kümmert sich nicht um ihre besonderen Zwecke, Meinungen und Sinnesarten. In dieses System der Allgemeinheit sind aber zugleich die Neigungen der Persönlichkeit, die Leidenschaften der Einzelheit und das Treiben der materiellen Interessen verflochten; die Welt ist das Schauspiel des Kampfs beider Seiten miteinander. In der Schule schweigen die Privatinteressen und Leidenschaften der Eigensucht; sie ist ein Kreis von Beschäftigungen, vornehmlich um Vorstellungen und Gedanken. -

> Wenn aber das Leben der Schule leidenschaftsloser ist, so entbehrt es zugleich das höhere Interesse und den Ernst des öffentlichen Lebens; es ist nur eine stille, innere Vorbereitung und Vorübung zu demselben" (Ebda.).

Was in der Schule, die zwar eine "innere Vorbereitung" auf das "öffentliche Leben", nicht aber die Vorwegnahme einer direkten Teilnahme an ihm sein kann, entwickelt werden muß, ist eine generelle Disposition, nämlich der Aufbau sach- und leistungsbezogener Handlungsmotivation. "Leistung" muß bei Hegel jedoch primär von den spezifischen Qualifikationsfunktionen, die das humanistische Gymnasium zu erfüllen hat,und nicht von den Reproduktionsbedingungen bürgerlicher Gesellschaft her interpretiert werden. Für Hegels Verständnis von "Leistung" ist die Bindung an eine "Sache", die "Wert und Interesse in und für sich selbst hat", konstitutiv, d. h. sie setzt eine mögliche Motivation von der Sache selbst her voraus. Der "Wert" aber, den die Sache "in und für sich selbst hat", bestimmt sich vom Menschen als geistigem Subjekt her. Er liegt nicht offen zu Tage, so daß er unmittelbar für sich einnehmen könnte; vielmehr kann er nur vermittels der Entäußerung an das sich erschließen, was unmittelbar fremd ist, wird als "Wert" also nur in dem Maße erfahrbar,wie der Educandus lernt, von seinen partikularen Neigungen und Interessen sich freizumachen und auf das, was die Sache selbst ihm abverlangt, sich einzulassen. Der Mensch kann in substantieller geschichtlicher Vermitteltheit nur am Anderen, dessen Sinn ihm unmittelbar fremd ist, seiner selbst bewußt werden. Er gewinnt sein Selbstsein nur, indem er die mühevolle Auseinandersetzung mit einer Sache, die "Interesse in und für sich selbst hat", nicht scheut,

d. h. er erlangt sie nur auf dem Umweg der Entäußerung.[51]

Die durch eine Sache, die an und für sich von Wert ist, abverlangte Entäußerung darf nicht mit Formen der Entäußerung verwechselt werden, wie sie im Reproduktionsprozeß bürgerlicher Gesellschaft notwendig werden. Die strukturelle Distanz des humanistischen Gymnasiums gegenüber bürgerlicher Gesellschaft kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß die Beurteilung schulischer "Leistung" und der in ihr sich manifestierenden Fähigkeiten nicht primär nach ihrer ökonomischen Verwertbarkeit, sondern nach Maßgabe jeweiliger Sachkompetenz erfolgt. - Lediglich die "Familie" und "wirkliche Welt" treten, was das Leistungsprinzip betrifft, in einen scheinbar unversöhnbaren, im Grunde aber komplementären Gegensatz zueinander. Während in der Familie "das Kind gilt ..., weil es das Kind ist" (s. a.a.O., S. 349), oder, unabhängig von dem durch sachbezogene "Leistung" erworbenen "Verdienst", "um seiner unmittelbaren Person willen" (s. Ebda.), bemißt die "Welt" seinen "Wert" primär nach dem, "was es leistet" (s. Ebda.).

> "Es wird ihm wenig aus Liebe und um der Liebe willen; hier gilt die Sache, nicht die Empfindung und die besondere Person"
>
> (Ebda.).

Die komplementäre Funktion der Familie ist jedoch in Frage gestellt, wenn auch in diesen Lebensraum sachbezogene Ansprüche und Bewertungskriterien hineingetragen werden.

Institutionalisierte Lernprozesse können nicht von den unmittelbaren Bedürfnissen der Heranwachsenden her begründet werden. Hegels Akzentuierung des objektiven Anspruchs der "Sache" und der in der Schule institutiona-

lisierten Handlungsnormen, die für das objektiv Allgemeine der leitenden Norm- und Orientierungssysteme und der "inneren Vorbereitung" auf sie überhaupt stehen, stellt aber ihrerseits eine Verzerrung des pädagogischen Auftrags der Schule dar. Sie kann weder deren Funktion, "Mittelsphäre" zu sein, noch dem notwendigen Spielraum für Formen subjektiver Spontaneität oder der unmittelbaren Befriedigung, die dem Educandus gerade auch im Interesse langfristiger Lernprozesse zuteil werden muß, gerecht werden. Bei Hegel ist zwar von "Pflichten", nicht aber von dem primären, bei Rousseau mit so viel Nachdruck vertretenen "Recht" des Kindes die Rede. Zuzustimmen ist Hegel allerdings darin, daß das heranwachsende Kind an institutionalisierten Lernprozessen nur partizipieren kann, wenn es lernt, nicht aus "der Lust und Neigung des Augenblicks" (s. Ebda.) heraus zu handeln, sondern im Rahmen kooperativer Handlungsformen seine "Tätigkeit" an das "Element der Sache" (s. Ebda.) zu binden und in zunehmend objektiver werdender Handlungsorientierung "sein Tun nach einem Zwecke und nach Regeln" (s. Ebda.) zu bestimmen. - Das Verhältnis der Schule zu "Familie" und "wirklicher Welt" wird in zusammenfassender Weise wie folgt charakterisiert:

> "Die Schule ... ist die Mittelsphäre, welche den Menschen aus dem Familienkreise in die Welt herüberführt, aus dem Naturverhältnisse der Empfindung und Neigung in das Element der Sache. In der Schule nämlich fängt die Tätigkeit des Kindes an, wesentlich und durchaus eine ernsthafte Bedeutung zu erhalten, daß sie nicht mehr der Willkür und dem Zufall, der Lust und Neigung des Augenblicks anheimgestellt ist; es lernt sein Tun nach einem Zwecke und nach Regeln bestimmen; es hört auf, um seiner unmittelbaren Person willen, und beginnt, nach dem zu gelten, was es leistet, und sich ein Verdienst zu erwerben. In der Familie hat das Kind im Sinne des persönlichen Gehorsams und der Liebe recht zu tun; in der Schule hat es

> im Sinne der Pflicht und eines Gesetzes sich zu betragen und um einer allgemeinen, bloß formellen Ordnung willen dies zu tun und anderes zu unterlassen, was sonst dem Einzelnen wohl gestattet werden könnte. In der Gemeinschaft mit vielen unterrichtet, lernt es, sich nach anderen richten, Zutrauen zu anderen, ihm zunächst fremden Menschen und Zutrauen zu sich selbst in Beziehung auf sie erwerben, und macht darin den Anfang der Bildung und Ausübung sozialer Tugenden"
>
> (a.a.O., S. 349 f.).

Wissenschaftsorientierter Unterricht, der die Anstrengung der Entfremdung und, jedenfalls in propädeutischer Form, die des Begriffs abverlangt, hat nicht zuletzt die Funktion, die Erfüllung des staatspädagogischen Auftrags einer "Pflanzschule für Staatsdiener" dadurch sicherzustellen, daß er die Jugend dem "verführenden Einfluß der gärenden Zeitumstände" (s. a.a.O., S. 374) entzieht und verhindert, daß sie zu unbedachtem politischem Handeln sich hinreißen läßt. An die Stelle unmittelbarer Aktion und Partizipation am "öffentlichen Leben" tritt in der Schule, die ein "Kreis von Beschäftigungen, vornehmlich um Vorstellungen und Gedanken" (s. a.a.O., S. 352),ist, die verinnerlichte Handlungsform des Denkens. (Die Bedeutung dieses Aspekts struktureller Distanz reduziert sich zweifellos nicht auf den unmittelbaren Anlaß für Hegels Stellungnahme, d. i. auf die Befreiungskriege).

> "Das Studium der Wissenschaften in dem stillen Kreise der Schule ist das angemessenste Mittel, der Jugend ein Interesse und eine Beschäftigung zu geben, welche sie von dem Geräusche und dem verführenden Einfluß der gärenden Zeitumstände abschließt und verwahrt" (a.a.O., S. 374).

Da "sich die Schule mit der Familie in das Leben der Jugend" (s. a.a.O., S. 352) teilt, ist es notwendig, "daß sie sich gegenseitig nicht hindern" (s. Ebda.),

d. h. die maßgeblichen Funktions- und Zielbestimmungen systematischen Unterrichts sind, wenn ihre Verwirklichung nicht von vorneherein in Frage gestellt werden soll, auf die Anerkennung von seiten der Eltern angewiesen. Schwächt dagegen die eine Instanz "die Autorität und die Achtung der anderen" (s. Ebda.), so wird mit der erzieherischen Autorität zugleich die Verbindlichkeit der notwendigen allgemeinen Handlungsbestimmungen überhaupt in Frage gestellt. Elternhaus und Schule müssen also "einander unterstützen und zusammenwirken, um den gemeinsamen, so wichtigen Zweck zu erreichen" (s. Ebda.). Das Dilemma, daß durch divergierende Zielsetzungen "sittliche" Erziehung und die Entwicklung einer rationalen Grundeinstellung überhaupt in Frage gestellt werden, kann nach Hegels Auffassung nicht dadurch beseitigt werden, daß an die Stelle der "ersten Totalität" des "Lebensverhältnisses" (s.a.a.O., S. 350) im Kreis der Familie die Schule als eine andere, zweite "Totalität" tritt, die Existenz des jungen Menschen im ganzen in Anspruch nehmend. Die "zweifache Existenz" (s. Ebda.), in die das Leben mit dem Schuleintritt "zerfällt" (s. Ebda.), muß vielmehr als notwendige Bedingung sich entwickelnder Selbständigkeit und autonomer Subjektivität begriffen werden. Der partiellen Ablösung von der "ersten Totalität" des Lebens in der Familie entspricht die Begrenzung pädagogischer Einflußnahme und Verantwortung auf seiten der Schule. Die "zweifache Existenz" in "abgesonderten Kreisen" (s. Ebda.) erschwert zwar, da sie die Vermittlung konträrer Formen der Selbsterfahrung notwendig macht, den Prozeß der Identitätsbildung, muß aber zugleich als die entscheidende Voraussetzung sich entfaltender Selbstbestimmung verstanden werden. Der die Existenz im ganzen umfassende Anspruch sitt-

licher "Totalität" würde keinen hinreichenden Entscheidungs- und Handlungsspielraum zulassen, in dem der Heranwachsende in formeller Selbstbestimmung "seiner eigenen Willkür und Bestimmung überlassen" (s. Ebda.) bliebe.

> "Es tritt hiermit nunmehr für den Menschen die zweifache Existenz ein, in welche sein Leben überhaupt zerfällt und zwischen deren in Zukunft härteren Extremen er es zusammenzuhalten hat. Die erste Totalität seines Lebensverhältnisses verschwindet; er gehört jetzt zwei abgesonderten Kreisen an, deren jeder nur eine Seite seiner Existenz in Anspruch nimmt. Außer dem, was die Schule an ihn fordert, hat er eine von ihrem Gehorsam freie Seite, die teils noch dem häuslichen Verhältnisse, teils aber auch seiner eigenen Willkür und Bestimmung überlassen ist, - so wie er damit zugleich eine durch das bloße Familienleben nicht mehr bestimmte Seite und eine Art von eigenem Dasein und besondere Pflichten erhält" (Ebda.).

Die "zweifache Existenz", in die das Leben des Educandus "zerfällt", schafft nicht nur die Voraussetzung für Spielräume autonomen Handelns, sondern hat auch zur Konsequenz, daß der Erzieher von totaler pädagogischer Verantwortung entlastet wird.

> "Der Studierende steht nur mit einem Fuße in der Schule, und insofern die Verantwortlichkeit für sein Privatbetragen noch nicht ganz allein ihm zufällt, so sind es nicht die Lehrer, welche auch für die spezielle Aufführung der Schüler außerhalb des Studienhauses und des Unterrichts von dem Publikum in Anspruch genommen werden können" (a.a.O., S. 351).

Der Umfang pädagogisch kontrollierbarer "Einflüsse" bleibt begrenzt. Hegel betont, daß "sich die Studierenden den größeren Teil ihrer Zeit unter anderen mächtigen Einflüssen" (s. Ebda.) befinden, so daß sich die Schule mit einer "allgemeineren Wirksamkeit begnügen" (s. Ebda.) müsse, nämlich mit der Entwicklung einer sittlichen und rationalen Grundeinstellung überhaupt.

Die liberale Komponente in Hegels pädagogischem Selbstverständnis tritt lediglich in der vierten Schulrede deutlich hervor. Hegel orientiert sich in diesem Kontext an dem pädagogisch fortschrittlichen, "richtigen Gesichtspunkte" (s. a.a.O., S. 350), daß die "Schulzucht" von der Freiheit "sittlicher Bildung" her bestimmt werden muß, also nicht repressiv "als Niederdrückung" (s. Ebda.), sondern primär als "Unterstützung ... des erwachenden Selbstgefühls" (s. Ebda.), als Erziehung "zur Selbständigkeit" (s. Ebda.),verstanden werden muß. Er weist die Härte autoritärer Zucht, die , "leeren Gehorsam um des Gehorsams willen" (s. Ebda.) fordernd, nur dazu geführt habe, dem Jugendlichen in allem "das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben" (s. Ebda.), entschieden zurück. Die mögliche Entwicklung praktischer Selbstbestimmung wie auch - in konstitutivem Zusammenhang damit - die Freiheit wissenschaftlichen Denkens schließen jeden "unfreien Ton" (s. a.a.O., S. 351) im Umgang zwischen Schülern und Lehrern aus. Nicht repressive Formen der "Zucht", sondern der eigenartig zwanglose Zwang, den "das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernsts der Sache" (s. a.a.O., S. 350) ausübt, müssen die notwendige "Ruhe und Aufmerksamkeit in den Lehrstunden" (s. Ebda.) gewährleisten. - "Erziehung zur Selbständigkeit erfordert" (s. a.a.O., S. 351), daß der heranwachsenden Jugend ein Handlungsspielraum gelassen wird, in dem sie, sich selbst sensibilisierend, autonom ist.

> "In der Geselligkeit des Studierens, in dem Umgange, dessen Band und Interesse die Wissenschaft und die Tätigkeit des Geistes ist, paßt am wenigsten ein unfreier Ton; eine Gesellschaft von Studierenden kann nicht als eine Versammlung von Famulis betrachtet werden, noch sollen sie die Miene und das Benehmen von solchen haben. Die Erziehung zur Selbständigkeit erfordert, daß die Jugend frühe

> gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rate zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre freigelassen sei, unter sich und im Verhältnisse zu älteren Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme" (Ebda.).

Der Bildungsauftrag der Schule erfüllt sich erst, wenn die Teilhabe an den verschiedenen "Sphären" des "öffentlichen Lebens", wie sie durch die Entwicklung sach- und leistungsbezogener Handlungsmotivation und die Verinnerlichung"an und für sich" verbindlicher, allgemeiner Handlungsnormen ermöglicht werden soll, auch verwirklicht wird. Die Bildungsarbeit der Schule kann deshalb grundsätzlich nur als "Vorarbeit" verstanden werden, wobei selbst der Umfang möglicher "Vorarbeit" begrenzt bleibt: - "es kann diese Vorarbeit, die Bildung, nicht einmal vollendet, nur eine gewisse Stufe erreicht werden" (a.a.O., S. 353). Damit sind auch schulischer Leistungsbeurteilung ihre Grenzen gesetzt. Diese kann, wenn mit ihr keine endgültige Vorentscheidung über die Entwicklungs- und Leistungsfähigkeit eines Menschen gefällt werden soll, nur die Relevanz eines "Vorurteils" (s. a.a.O., S. 354) besitzen, das in seinem Geltungsanspruch sich selbst relativieren muß.

> "Denn wie die Arbeit der Schule Vorübung und Vorbereitung ist, so ist auch ihr Urteil ein Vorurteil; eine so wichtige Präsumtion es gibt, so ist es nicht schon etwas Letztes" (Ebda.).

> "Das Urteil, das die Schule fällt, kann ... so wenig etwas Fertiges sein, als der Mensch in ihr fertig ist" (Ebda.).

Hegel betont zwar, daß die "Urteile", "Auszeichnungen und Bestrafungen" (s. a.a.O., S. 353), die der Einzelne in der Schule erfährt, nur "eine relative Wichtigkeit und ihre vornehmste Gültigkeit innerhalb dieser Sphäre"(s. Ebda.) selbst haben, d. h. er relativiert die Funktion, die schulische Bewertung primär erfüllt,

auf die Regelung der Teilhabe an bestimmten Bildungssphären und die Zuweisung bestimmter Positionen im Bildungssystem selbst hin, stellt aber die faktische Struktur dieses Systems und seine selektiven Zwänge nicht in Frage. - Die Relativierung schulischer Beurteilung erfolgt unter doppeltem Aspekt: einerseits im Hinblick auf das "öffentliche Leben", das über seine eigenen Leistungs- und Verhaltenskriterien verfügt, andererseits aber in rein individualisierender Form. Dem Einzelnen darf nicht die"Möglichkeit der Besserung" (s. a.a.O., S. 353) beziehungsweise die Chance genommen werden, "seinen Standpunkt, sein eigentliches Interesse" (s. Ebda.) noch zu finden, - eine Forderung, die erst im Rahmen eines differenzierten, durchlässigen Bildungssystems mit einem breiten Spektrum möglicher Schwerpunktbildung wirklich eingelöst werden könnte. Hegel bringt in diesem Kontext lediglich den Gedanken unterschiedlicher Begabungstypen, nämlich des Früh- und Spätentwicklers, ins Spiel, wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf eigene Selbsterfahrung.

> "Die Jugend ist in der Schule im Streben begriffen; wer in ihr zurückbleibt, hat immer noch die allgemeine Möglichkeit der Besserung vor sich; die Möglichkeit, daß er seinen Standpunkt, sein eigentliches Interesse nur noch nicht gefunden oder auch nur den Zeitmoment noch nicht erreicht hat, in welchem es mit ihm durchbricht. Umgekehrt zeichnet sich zuweilen anfangs ein junger Mensch aus und macht schnelle Fortschritte in den Anfangsgründen, aber bei der eintretenden Forderung, tiefer einzudringen, bleibt er zurück und gleicht dem Felsen, auf dem der Samen zuerst fröhlich aufging, aber bald verdorrte; da hingegen ein anderer oft lange Zeit wie ein unaufgeschlossener Kern erscheint, langsam in seinem Auffassen und Fortschreiten, in den sich aber alles tief hineingräbt und in ihm herumwurzelt und der dann wie mit einem Male zur Äußerung und Leichtigkeit durchdringt"

(Ebda.).

II "BILDUNG DURCH DENKEN" UND SOPHISTISCHES RÄSONNEMENT

Die Freiheit des Menschen muß, solange er durch die Vernunft sich definiert, im "Denken" sich verbürgt wissen können, mit dem alle irrationalen Macht- und Geltungsansprüche von Grund auf in Frage gestellt sind. "Durch das Denken" ist "dem Positiven seine Macht genommen" (s. Hegel, G.W.F., Sys. d. Ph. 1, § 19, Zus.3,S. 71). Das "Positive" steht dabei für alle Institutionen, die nicht prinzipiell mit "vernünftiger Einsicht" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R.,S.35) vermittelbar sind, die also nicht "als ein in sich Vernünftiges" (s. a.a.O., S. 34) "begriffen" werden können.

> "Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, - und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit"
> (s. a.a.O., S. 36).

Der Fundierungszusammenhang ist jedoch ein doppelter: nicht nur müssen die Institutionen von "Recht, Sittlichkeit, Staat" (s. a.a.O., S. 22) vor dem "Gedanken" sich ausweisen können, sondern der "Gedanke" muß auch, wenn er nicht in die "Besonderheit des Meinens" (s. a.a.O., S. 23) sich verkehren soll, in substantieller Rationalität und, was deren praktisches Korrelat ist, in "sittlicher Substantialität" sich fundiert wissen können. Soll "freies Denken" (s. a.a.O., S. 22) dazu in der Lage sein, in dem, "was ist", sich wiederzuerkennen und nicht in bloßer Widerlegung, d. i. in der Unbestimmtheit "negativer Freiheit", sich erschöpfen, so muß es die Vernunft- und Legitimationssubstanz, die sittlicher Wirklichkeit immanent ist, in sich aufnehmen; es muß seine

Aufgabe darin erkennen, "dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen" (s. Ebda.) und ihn in substantieller Selbstbestimmtheit auf den Begriff zu bringen. Die "Bildung" zu "vernünftiger Einsicht" (s. a.a.O., § 132, S. 190) vollendet sich erst auf dem Reflexionsniveau des spekulativen Diskurses. Der "Staat" selbst sei es, der

> "das Bedürfniß tieferer Bildung und Einsicht in sich schlösse und die Befriedigung desselben von der Wissenschaft forderte"
>
> (s. a.a.O., S. 30). -

Die Freiheit subjektiver "Überzeugung" droht einen rationalen Argumentations- und Überzeugungszusammenhang, in dem praktische Geltungsansprüche als "an und für sich" verbindlich ausgewiesen werden können, zu destruieren. Schärfer formuliert: wird "freies Denken" in die Freiheit subjektiver "Überzeugung" zurückgenommen, so löst sich das "Allgemein-Anerkannte und Gültige" (s. a.a.O., S. 23) in der "Besonderheit des Meinens" (s. Ebda.) auf. Damit wird aber das unbedingte Recht, "daß der Mensch denkt und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht" (s. Ebda.), in absolutes "Unrecht verkehrt" (s.Ebda.). An die Stelle "freien Denkens" tritt das sophistische Räsonnement partikulärer Subjektivität. In der unbestimmten Vielfalt konkurrierender "subjektiver Zwecke und Meinungen" (s. a.a.O., S. 30) droht jede substantielle sittliche Beziehung, sei es auf interindividueller oder politisch-gesellschaftlicher Ebene, "zerstört" (s. Ebda.) zu werden. "Freies Denken", das nicht mehr in "sittlicher Substantialität" sich verankert weiß, muß

> "auf die Principien der Sophisten, die wir aus Plato so entschieden kennen lernen" (s. Ebda.),

sich reduzieren, -

> "Principien, welche das, was Recht ist, auf die subjektiven Zwecke und Meinungen, auf das subjektive Gefühl und die partikuläre Ueberzeugung stellen, - Principien, aus welchen die Zerstörung ebenso der innern Sittlichkeit und des rechtschaf-

> fenen Gewissens, der Liebe und des Rechts unter den Privatpersonen, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt"
> (Ebda.).

Wird "die Erkenntniß der Wahrheit für einen thörichten Versuch erklärt" (s. a.a.O., S. 32),und die Unterscheidung zwischen der begrifflichen Allgemeinheit wirklichen Wissens und der "Besonderheit des Meinens", wie sie mit dem Prinzip der Rechenschaftsgabe impliziert ist, aufgehoben, so werden "Kenntniß und Unwissenheit gleichgemacht" (s. Ebda.) und

> "alle Gedanken ... nivellirt, - so daß die Begriffe des Wahren, die Gesetze des Sittlichen auch weiter nichts sind als Meinungen und subjektive Ueberzeugungen, und die verbrecherischsten Grundsätze als Ueberzeugungen mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind "
> (s. Ebda.).

Griechische Sophistik entsteht, problemgeschichtlich gesehen, in Auseinandersetzung mit den Eleaten. Wie die platonische Philosophie stellt auch sie eine Variante des Eleatismus dar. Während jedoch die älteren Eleaten die im Gedicht des Parmenides aufgestellte These: "dasselbe ist Denken und Sein" (s. Vorsokr., Parmenides, Fgt. B 3, vgl. B 8, 35 f.), nicht weitergedacht haben, ist es für die Sophistik kennzeichnend, daß sie von der Problematisierung dieser These ausgeht [1]. Diese These besagt: wie das Sein ist auch die Wahrheit,die im Element des "reinen Denkens"vom Sein redet,unwandelbar eine und dieselbe. Mit der Identitätsthese müssen natürlich auch die grundlegenden eleatischen Unterscheidungen, die zugleich notwendige Entscheidungen, vor die das Denken sich gestellt sieht, sein sollen, problematisch werden, nämlich der alternative Gegensatz zwischen der Logizität des "Seins" und der Alogizität des "Nichtseins", aber auch zwischen der Welt des "Scheins", in der Sein

und Nichtsein sich "vermischen", d. i. der Werdewelt, der die Vielzahl wandelbarer doxai entspricht, und dem einen, unwandelbaren Sein beziehungsweise der einen aletheia, die allein im "reinen Denken" (noein) vergegenwärtigt werden kann. - Während Gorgias, indem er die eleatische Beweistechnik gegen diese selber kehrt, die Identitätsthese radikal negiert, das Sein, die Erkennbarkeit des Seins und die Mitteilbarkeit dieser Erkenntnis der gleichen Alogizität überantwortend, der bei Parmenides das "Nichtsein" preisgegeben worden war,[2] relativiert Protagoras die Gleichung von Denken und Sein auf den einzelnen Menschen hin. Sein berühmter Homo mensura-Satz:

> "Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind"
>
> (s. a.a.O., Protagoras, Fgt. B 1),

hat den einzelnen Menschen zum Subjekt.[3] Was die Dinge sind, bestimmt sich, ohne daß zwischen vernünftiger Einsicht und sinnlicher Gewißheit, Wahrheit und Meinung grundsätzlich kritisch unterschieden werden könnte, von der jeweiligen Befindlichkeit und den unterschiedlichen Interessenlagen partikulärer Subjektivität her; diese lassen eine Sache jeweils so oder anders "erscheinen". Was der Homo mensura-Satz zum Ausdruck bringen will, ist im Grunde dieser alles, was ist und "gut" ist, auf partikuläre Subjektivität hin relativierende Phänomenalismus: - "Sein ist gleich jemandem Erscheinen" (s. Ebda.). - Wird das, was ist und gültig ist, vom Menschen in seiner partikulären Subjektivität her begründet, so kann nach dem, wie eine Sache auf Grund ihres Wesensbegriffs an und für sich selbst sich bestimmt, überhaupt nicht gefragt werden. Da die Relativierung des Seins nicht von dem her, was eine Sache in Wahrheit an sich selbst ist, in Frage gestellt werden kann, stellen die unterschiedlichen "Gesichtspunkte" partikulärer Subjek-

tivität ebensoviele "Gründe und Gegengründe" (s. Platon, Theait. 154 e, zit. nach Rudolf Rufener) dar, die darüber entscheiden, was jeweils als wahr und gültig "erscheint":

> "Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen (Meinungen)"
>
> (s. Vorsorkr., Protagoras, Fgt., B 6 a).

Treffen aber die "Gründe und Gegengründe" aufeinander, ohne daß im Rückgang auf das, was eine Sache in Wahrheit an sich selbst ist, eine Entscheidung herbeigeführt werden könnte, so kann es nur noch darum gehen, eine Sache in der Hinsicht zu betrachten, die sie, in Übereinstimmung mit dem subjektiv jeweils Vorteilhaften und"Nützlichen", im rechten Licht "erscheinen" läßt. Damit ist der Anknüpfungspunkt sophistischer Überredungs- und Widerlegungskunst an die attische Gerichtsrhetorik gegeben: -

> "Es gilt die schwächere Meinung zur stärkeren zu machen"
>
> (s. a.a.O., Fgt.,B 6 b).[4]

Hegels Auseinandersetzung mit der Sophistik seiner Zeit, d. i. mit dem Standpunkt der "Moralität", ist an Platons Interpretation des Homo mensura-Satzes, wie sie im "Theaitet" entwickelt wird, orientiert. In diesem Dialog werden drei Momente, die für den Standpunkt des Protagoras konstitutiv sind, herausgearbeitet: der subjektivistische Ansatz und der theoretische und praktische Phänomenalismus und Relativismus. (Vgl. Platon, Theait., 152 a - b, 154 a, 159 b - e, 160 b - c, 167 c - d, 168 b):

> "wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir"
>
> (s. a.a.O., 152 a). -

> "So daß, mag es nun jemand Sein nennen, er sagen muß, es sei für etwas oder von etwas oder in Beziehung auf etwas"
> (s. a.a.O., 160 b).

Für "dialektisches" Denken, das den Anspruch erhebt, zum "Wesen" oder "Begriff der Sache" selbst vordringen zu können, ist die Verpflichtung auf kritische Rechenschaftsgabe, d. i. die Unterscheidung zwischen der "Besonderheit des Meinens" und der begrifflichen Allgemeinheit wirklichen Wissens, konstitutiv. Im siebten Buch der Politeia wird im Horizont der sokratischen Frage nach dem, was die Gerechtigkeit, das Gute, das Schöne selbst ist, der "Dialektiker" dadurch definiert, daß er "die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden faßt" (s. Platon, Politeia, 534 b) und "imstande ist, sich und andern Rede zu stehen" (s. Ebda.). Der sokratische Elenchus widerlegt die einander widersprechenden, partikulären Meinungen, um das Denken im Horizont der Wesensfrage zu dem zu erheben, was das "Gute" in Wahrheit an sich selbst ist, steht also in entschiedenem Gegensatz zur destruktiven Wirkung eines entfesselten Räsonnements, das einen jungen Menschen

> "durch öftere und vielfältige Widerlegungen ... auf den Gedanken bringt", daß das Schöne
>
> "um nichts mehr schön als häßlich" sei, und es sich
>
> "mit dem Gerechten und Guten und was er am meisten in Ehren gehalten hat"
>
> (s. a.a.O., 538 d - e),

ebenso verhalte. Der "Dialektiker", - im Rahmen platonischer Bildungstheorie gehört er zum auserwählten Kreis der designierten Regenten, - zeichnet sich dadurch aus, daß er, anstatt der Faszination sophistischer Widerlegungskunst zu erliegen, die "Sinne fahrenlassend auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen vermag" (s. a.a.O., 537 d). Die Ausrichtung auf die Wahrheit, d. i. auf das "wahrhaft Seiende", ist der Maßstab, der über den Mißbrauch oder richtigen

Gebrauch, der von der Widerlegungskunst zu machen ist, entscheidet. Die Ähnlichkeit zwischen dem sokratischen Elenchus und dem substanzlosen Räsonnement sophistischer Widerlegungskunst ist deshalb die Ähnlichkeit zwischen "Wolf" und "Hund" (s. Platon, Soph. 231 a). - Wenn von der Widerlegungskunst nicht der richtige Gebrauch gemacht wird, ist sittliche Erziehung von Grund auf in Frage gestellt. Werden die "Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend" (s. Platon, Politeia, 538 c), kritischer Reflexion ausgesetzt, so besteht die Gefahr, daß an die Stelle der Begründung praktischer Geltungsansprüche durch "vernünftige Einsicht" ihre bloße Problematisierung und Widerlegung tritt (vgl. a.a.O., 538 d - e). - Mit der Frage der Legitimation ist die Unbefangenheit "substantieller Sittlichkeit" zerstört. Auch wenn

> "die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt ... so ist dieß Geltende doch durch die negative Weise hindurchgegangen, und hat nicht mehr die Form dieses absoluten Ansichseyns"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 79).

"Subjektive Freiheit", - Hegel identifiziert sie mit dem Prinzip der "Moralität", - wird destruktiv, wenn sie, aus dem substantiellen Element sittlicher Institutionen heraustretend, die Bestimmung des "Guten" in die "Meinung" beziehungsweise "Überzeugung" partikulärer Subjektivität zurücknimmt. Wenn Hegel Platons "Staat" als den ohnmächtigen Versuch interpretiert, diesem "Verderben" noch einmal "die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen <u>Schönheit</u> und <u>Wahrheit</u>" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 185, S. 265), - d.i. "die innige Verbindung des öffentlichen und Privatlebens, des allgemeinen Sinnes und der Privatgesinnung" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 365), - entgegenzustellen, so verkennt er natürlich nicht, daß Platons "Staat" kein

rein "substantieller" ist, sondern, "in Gedanken erbaut", selbst durch kritische "Einsicht" vermittelt ist. Platons Versuch, "substantielle Sittlichkeit" wiederherzustellen, setzt jedoch durch die Unterdrükkung "subjektiver Freiheit" sich selbst ins Unrecht.

> "Der Hauptgedanke, der ... Plato's Republik zum Grunde liegt, ist der, der als Princip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist: Daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde; so daß jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe. ... Die Bestimmung, die diesem entgegensteht, - diesem substantiellen Verhältniß der Individuen zur Sitte, - ist die subjektive Willkür der Individuen, die Moral; daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln; sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dieß Princip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Princip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dieß Princip ist in die griechische Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechischen Staaten ... Plato hat nun den Geist, das Wahrhafte seiner Welt erkannt und aufgefaßt, und hat es ausgeführt nach der näheren Bestimmung, daß er dieß neue Princip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 277 f.).

Die Entwicklung des wirklichen Begriffs des "freien Willens" impliziert, daß "subjektive" mit "substantieller Freiheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 258, S. 329) zu konkreter Einheit sich zusammenschließt. "Konkrete Freiheit", die mit dem Extrem rein "subjektiver Freiheit" zugleich das Prinzip, an dem die Beliebigkeit sophistischen Räsonnements festgemacht ist (vgl. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 20 f.), überwindet, realisiert sich erst "in einem nach gedachten, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d. R., § 258, S. 329).Im Gegensatz zum "modernen Staat",

den Hegel als die Vermittlung "des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit" (s. Ebda.) begreift, kann "subjektive Freiheit" unter der sich auflösenden Voraussetzung rein substantieller Polissittlichkeit, die noch nicht die Freiheit des Einzelnen zum konstituierenden Moment hat, nur "als Verderben erscheinen" (s. a.a.O., S. 33). - Trotz des grundlegenden Unterschiedes in der Bestimmung der "sittlichen Idee" selbst (s. a.a.O., § 257, S. 328), steht Hegels Auseinandersetzung mit der "Bildungs-" Problematik seiner Zeit noch immer in der Nachfolge Platons. Was vorbildlich bleibt, ist Platons Versuch, der Beliebigkeit "äußerer Gründe", - die eine Sache lediglich unter dem partikulären "Gesichtspunkt" des jeweils "Nützlichen" in "Erscheinung" treten lassen, - die Entwicklung des allgemeinen "Begriffs der Sache an und für sich" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 22) entgegenzusetzen. In Auseinandersetzung mit den durch den objektiven Gang der Geschichte selbst grundsätzlich überholten Abstraktionen der "Aufklärung", - d. i. mit "formeller Selbstbestimmung", die unter dem "Gesichtspunkt" des "subjektiv Zweckmäßigen" alle Dinge und Geltungsansprüche auf partikuläre Subjektivität hin relativiert, - nimmt Hegel Platons Kampf mit der Macht der "Sophistik" noch einmal auf:

> "was ... die Form anbetrifft, - selbst dem Inhalte nach, - steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkte, als sie bei den Sophisten war"
>
> (Ebda.).

Kritische Reflexion verkehrt sich in "Sophistik", wenn die "äußeren Gründe", d. i. die "besonderen Gesichtspunkte und Seiten" (s. a. a. O., S. 10), die, je nach Interessenlage, an einer Sache "isoliert" (s. Ebda.) für sich hervorgehoben und gel-

tend gemacht werden können, an die Stelle und damit in Gegensatz zum "an und für sich seyenden Begriffe der Sache" (s. a.a.O., S. 22) selbst treten. - Das Wesen sophistischen Räsonnements besteht darin, daß es nicht durch die Frage nach dem, wie eine Sache auf Grund ihres Wesensbegriffs an und für sich selbst sich bestimmt, sich leiten läßt, sondern vielmehr

> "einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolirung für sich geltend zu machen" sucht,
>
> "je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besondern Lage mit sich bringt"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 81, Zus., S. 191).

Sophistisches Räsonnement dient der Durchsetzung partikulärer Interessen, indem es, mit der Hervorhebung bestimmter "Seiten" an einer Sache jeweils bestimmte "Gründe und Gegengründe" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d. Ph. 2, S. 23) ins Tréffen führend, den Schein rationaler Argumentation zu erwecken sucht. Dieser Schein gewinnt seine destruktive, verführerische Macht aber nur in dem Maße, wie es gelingt, ihn als Schein hinter "wesentlichen", wenn auch "isolierten" Bestimmungen eines rationalen Begründungs- und Überzeugungszusammenhangs unkenntlich zu machen:

> "so ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in <u>dem</u> Sinn, daß bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Ueberzeugung bin, ein wesentliches Princip. Raisonire ich aber aus diesem Princip <u>allein</u>, so ist dieß ... Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 81, Zus., S. 191; vgl. Gesch.d.Ph. 2, S. 25).

Die von Hegel geforderte "Anstrengung des Begriffs" (s.Hegel,G.W.F., Phä.d.G., S. 54) richtet sich nicht

zuletzt gegen die Auflösung objektiver Geltungsansprüche in der Beliebigkeit "reflektirenden Raisonnements" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 24). - "Reflektierendes Räsonnement" ist dadurch gekennzeichnet, daß es "die Haltlosigkeit der bloßen Gründe" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 121, Zus., S. 287) im Unterschied zum vernünftig "Allgemeinen" des "Begriffs" gerade nicht reflektiert. - "Gründe und Gegengründe" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 24) jedoch, wie sie nach Maßgabe dessen, was partikulärer Subjektivität jeweils "als das Nützlichste erscheint" (s. a.a. O., S. 12), vorgebracht werden können, "gelten nicht gegen das Allgemeine, entscheiden nicht gegen den Begriff" (s. a.a.O., S. 24 f.). Was praktisch verbindlich ist, muß, wenn anders die"subjektive Freiheit" partikulärer Subjektivität nicht in Widerspruch zum unbedingten Recht auf "vernünftige Einsicht" geraten soll, vom "Begriff der Sache an und für sich" her begründet werden.

> "Das raisonnirende Denken hat im Gegensatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem an und für sich seyenden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, ... daß der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen; diese sind immer das Besondere und Einzelne und setzen sich so selbst dem Begriffe entgegen. Der Unterschied ist, daß den Sophisten das gebildete Raisonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch ein Festes - allgemeine Bestimmung (platonische Idee) - bestimmten, was der Geist ewig in sich findet"
>
> (a.a.O., S. 22 f.).

Der Zusammenhang zwischen nominalistischer Begriffsbildung und "reflektierendem Räsonnement" wird von Hegel

selbst zwar nicht expliziert, ist aber offensichtlich: auf theoretischer wie praktischer Ebene kann eine Sache nicht mehr als das, was sie auf Grund ihres Wesensbegriffs an und für sich selbst ist, sondern lediglich noch unter subjektiven "Gesichtspunkten", die von außen an sie herangetragen werden, bestimmt werden. Der relativen Beliebigkeit der jeweils gewählten Klassifikationsbegriffe auf der Ebene nominalistischer Begriffsbildung entspricht die Sophistik der Hinsichten, die es erlaubt, jede beliebige Sache oder Handlung unter "den Gesichtspunkt des Guten" (s. a.a.O., S. 25) zu subsumieren. Die "Bildung" "reflektierenden Räsonnements" erschöpft sich, festgemacht an substanzloser Subjektivität, im Grunde darin, daß sie unter dem Schein eines rationalen Begründungszusammenhangs jede Absicht, Überzeugung oder Handlungsweise durch "gute Gründe" zu rechtfertigen (vgl. a. a.O., S. 24 f.) versteht.

> "Der gebildete Mensch weiß Alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, Alles gut zu machen, an Allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß Einer nicht weit gekommen seyn in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte"
> (a.a.O., S. 25; vgl. Sys.d.Ph. 1, § 121, Zus., S. 287).

Im Anschluß an Thukydides, der in der "Geschichte des Peloponnesischen Krieges" den totalen Zerfall des Ethos der Polis darstellt, wird bei Hegel ein konstitutiver Zusammenhang zwischen dem Phänomen der "Sophistik" und "der Auflösung Griechenlands im peloponnesischen Kriege" (s. a.a.O., S. 3) hergestellt. - Der Krieg zersetzt die integrierende Kraft substantieller Polissittlichkeit. An die Stelle "substantieller Sittlichkeit", die unmittelbar auf "Autorität" und "Herkommen" beruht, tritt die Frage der Legitima-

tion. Die Problematisierung von Geltungsansprüchen sei "auf dem religiösen und ... sittlichen Gebiet" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 121, Zus., S.286) zu einer Zeit aufgetreten, als die Berufung auf "blosse Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte" (s. Ebda.), sondern vielmehr das tiefere "Bedürfnis" empfunden wurde,

> "sich dessen, was ... gelten sollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden"
>
> (Ebda.).

> "Diese Bildung hat Griechenland den Sophisten zu verdanken. Sie lehrten die Menschen, Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend seyn sollte"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 10).

Solange jedoch das "Bedürfniß der Bildung durch Denken" (s. a. a. O., S. 9) noch nicht zu substantieller Vernunfterkenntnis sich zu erheben vermag, die das "Gute, an und für sich Allgemeine" (s. a.a.O., S. 70) zum Inhalt hat, muß "Bildung" auf"der Stufe des reflektirenden Gedankens" (s. a.a.O., S. 20) stehen bleiben. Sie kann, - unfähig zwischen dem einen, was vor allem anderen nottut, d. i. dem "Guten", das absoluter "Zweck an sich ist" (s. a.a.O., S. 70), und dem für partikuläre Subjektivität jeweils "Nützlichen" zu unterscheiden, - über das haltlose "Raisonnement aus Gründen" (s. a.a.O., S. 20) nicht hinausgelangen. Erst was eine Sache auf Grund des "an und für sich Allgemeinen" ihres "Begriffs" ist, ist sie in vollständiger Bestimmtheit an und für sich selbst.

> "Jenes ist Eine Stufe der Bildung, daß aber das Gute Zweck an sich ist, ist die Erfindung des Sokrates in der Bildung, im Bewußtseyn des Menschen"
>
> (s. a.a.O., S. 70).

Sind die hergebrachten Institutionen zum Gegenstand kritischer Reflexion geworden,so läßt sich eine unmittel-

bare Identität mit ihnen nicht wiederherstellen. Hinter das "Bedürfnis der Bildung durch Denken" kann nicht zurückgegangen werden. Was allein möglich und deshalb notwendig ist, ist vielmehr die Vertiefung dieses "Bedürfnisses". Die notwendige Erhebung zu einer höheren Reflexionsstufe des "Denkens" muß aber, sofern das, was zum Gegenstand kritischer Reflexion gemacht wird, selbst bereits eine Reflexionsform, nämlich das "Räsonnement aus Gründen", darstellt, aus der immanenten Dialektik, d. i. aus der Bodenlosigkeit der Kategorie des "Grundes" selbst,entwickelt werden.

> "Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Raisonnement derselben nur ohne Weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengestellt,sondern vielmehr dadurch, daß er die Haltlosigkeit der bloßen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine ... geltend gemacht hat
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 121, Zus., S. 287).

Was sokratische und sophistische "Bildung" gemeinsam haben, ist das formelle Moment des "selbstbewußten Gedankens" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 43) überhaupt; auf der Reflexionsstufe "sokratischer Bildung" wird das, was "gelten soll", jedoch nicht einseitig vom "denkenden" Subjekt, sondern, in unauflösbarem Vermittlungszusammenhang, zugleich in substantieller Form vom "Guten, an und für sich Allgemeinen" des "Begriffs" her begründet.
Was durch kritische Reflexion vermittelt ist, reduziert sich deshalb noch keineswegs auf ein bloßes "Produkt" oder eine "Setzung" reflektierender Subjektivität. Soll die "Bildung durch Denken" nicht in haltloses "Räsonnement" sich verkehren, so muß an die Stelle der "Setzung" bloß subjektiver Reflexion das Wissen um die notwendige "Voraussetzung" des "an und für sich Allgemeinen" treten.

> "Sokrates ist das Bewußtseyn aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Be-

> wußtseyn der Sophisten eintritt: Daß nämlich das Setzen und Produciren des Denkens zugleich Produciren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, - das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikulare"
>
> (s. a.a.O., S. 45).

Das mäeutische Moment"sokratischer Bildung", daß der Mensch "zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse" (s. a.a.O., S. 44), d. i. das "Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist" (s.a.a.O., S. 45), darf nicht von dem substantiellen Moment "vernünftiger Einsicht" getrennt werden, daß das Wahre "ebenso an und für sich Objektives" (s. a.a.O., S. 46) ist, - nicht "äußerliche Objektivität, sondern (im Sinne einer Identität der noetischen Struktur von Bewußtsein und Wirklichkeit, S. R.) geistige Allgemeinheit" (s. Ebda.). - Der "Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft" (s. a.a.O., S. 20), beruht darauf, daß bloßes "Räsonnement aus Gründen", - im Gegensatz zur substantiellen Selbstbestimmtheit "vernünftiger Einsicht", - "noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 121, Zus., S. 285). - "Bildung ist unbestimmt" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 9), ein Vakuum, in das "die Zufälligkeit des Bewußtseyns, der Einfall, die Willkür, die Partikularität" (s. a.a.O., S. 44 f.) eindringen muß. Die für die "Bildung" auf der Stufe bloßen "Räsonnements" konstitutive Unbestimmtheit hat zur Konsequenz, daß das "unbestimmt Gebliebene "(s. a.a.O., S. 21) der "Erfüllung" durch die "Willkür" (s. Ebda.) partikulärer Subjektivität ausgeliefert bleibt.

Das "Bedürfniß der Reflexion" (s. a.a.O., S. 9) oder, was dasselbe bedeutet, das "Bedürfniß der Bildung durch Denken" (s. Ebda.) kann sich, so berechtigt es ist, nicht entfalten, ohne in konstitutiver "Zweideutigkeit" nicht nur die durch bloße"Autorität" und "Herkommen"

legitimierten Institutionen, sondern zugleich die Verbindlichkeit objektiver Geltungsansprüche überhaupt und damit den unbedingten Geltungsanspruch der "Wahrheit" und"Sittlichkeit" selbst in Frage zu stellen, so daß alles, was "an und für sich" verbindlich ist, auf die wechselnden Interessenlagen und "Überzeugungen" partikulärer Subjektivität hin relativiert wird. Die Bestimmung dessen, was die Dinge,"sich selbst gleich", in "objektiver Allgemeinheit" an sich selbst sind, löst sich in der unbestimmten Mannigfaltigkeit der verschiedenen Hinsichten auf, unter denen etwas für das "Bewußtsein" partikulärer Subjektivität in "Erscheinung" tritt: "das Wahre ist ... nur dieß Erscheinen" (s. a.a.O., S. 34). Diese radikale Relativierung der "Wahrheit" ist bereits durch Protagoras ausgesprochen worden und ist mit der spezifischen Auslegung, die das Homo mensura-Prinzip bei ihm erfährt, identisch.

> "Protagoras sagt: 'Die Wahrheit (das Maaß)ist die Erscheinung für das Bewußtseyn.' "Nichts ist an und für sich Eines", oder sich selbst gleich, an sich; sondern Alles ist nur relativ, ist nur, was es ist, in seiner Beziehung aufs Bewußtseyn, - ist nur, wie es für ein Anderes ist, und dieses Andere ist der Mensch"
>
> (s. a.a.O., S. 32).

Was Hegel kritisiert, ist nicht etwa das Homo mensura-Prinzip selbst, sondern die relativistische Interpretation dieses Prinzips. Die Alternative einer Begründung dessen, was wahr und verbindlich ist, vom Subjekt oder Objekt her, stellt sich nicht.[5] Der Grundsatz, daß der Mensch"der Maaßstab des Werths für Alles" (s. a.a.O., S. 30) sei, ist, wie Hegel hervorhebt, "in seinem wahren Sinne ein großes Wort" (s. Ebda.); er muß aber in Unwahrheit sich verkehren, wenn nicht zwischen relativem und absolutem Maßstab, d. i. zwischen dem Menschen in seiner partikulären Subjektivität und dem, was dieser in "substantieller Vernünftigkeit" (s. Ebda.) an sich

selbst ist, unterschieden wird. "Bildung", die nicht in "haltlosem Räsonnement" sich erschöpfen soll, impliziert die "Verwirklichung der Vernunft":

> "dieß ... ist gerade der schlechte Sinn, die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muß: Daß sie den Menschen, nach seinen zufälligen Zwecken, zum Zwecke setzten, - daß bei ihnen noch nicht das Interesse des Subjekts nach seiner Besonderheit und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden sind. Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in weiterer Bestimmung; hier ist der Mensch das Maaß, indem er denkend ist, sich einen allgemeinen Inhalt giebt.
>
> Es ist also hier der große Satz ausgesprochen, um den sich, von nun an, Alles dreht. Der fernere Fortgang der Philosophie hat den Sinn, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge ist"
>
> (a.a.O., S. 30 f.).

Der Relativierung des "Guten, an und für sich Allgemeinen" auf das für die Verwirklichung "subjektiver Zwecke" jeweils "Nützliche" hin, entspricht die Relativierung der notwendigen Handlungsbestimmungen im Hinblick auf wechselnde "äußere Umstände" und "Bedingungen" auf der Ebene "äußerer Objektivität". Damit werden aber die "an und für sich" verbindlichen "Grundsätze" vernünftigen Handelns der korrumpierenden Macht des Zufalls und kasuistischem Räsonnement ausgeliefert.

> "Wenn durch besondere Fälle, Instanzen die Allgemeinheit beschränkt wird, so verschwindet mit der Allgemeinheit auch die Festigkeit des Grundsatzes; dieser erscheint als besonderer, der gilt und nicht gilt. Es kommt auf die Umstände an; diese sind zufällig - objektiv - , oder es tritt Zufälligkeit meiner Interessen ein"
>
> (a.a.O., S. 84 f.).

Das Allgemeine des "an und für sich seienden Begriffs" bricht eine mögliche Relativierung durch die unbestimmte Mannigfaltigkeit äußerer Hinsichten, unter die "Etwas" im Hinblick auf kontingente Relationen und "Zusam-

menhänge mit Anderem" gestellt werden kann. Was eine Sache in Wahrheit ist, bestimmt sich in uneingeschränkter Allgemeinheit von ihrem Begriff her. Das "an und für sich Allgemeine" des "Begriffs" schließt seine wahre inhaltliche Bestimmtheit in sich, ist also der einzig hinreichende Grund im Unterschied zur haltlosen Beliebigkeit der "Gründe", die sophistisches Räsonnement jeweils geltend zu machen weiß, indem es unter wechselnden "Gesichtspunkten" bestimmte "Seiten" an einer Sache "isoliert" für sich hervorhebt. Die unterschiedlichen "Gesichtspunkte", die ebensoviele "Gründe und Gegengründe" sind, bleiben der Sache selbst äußerlich, und zwar auch dann, wenn sie "wesentliche Bestimmungen" treffen, denn: die Differenz zwischen wesentlichen und unwesentlichen beziehungsweise notwendigen und zufälligen Bestimmungen ist grundsätzlich eingeebnet. Die Äußerlichkeit der "Gründe" bezieht sich auf die Form möglicher Begründung, die, in sich unbestimmt, durchaus erlaubt, in subjektiver Beliebigkeit auch den "entscheidenden Gesichtspunkt", nämlich die "wahre",innere Bestimmung und Beschaffenheit der Sache selbst, hervorzukehren. - Im Gegensatz zum "an und für sich seienden Begriff", von dem her allein eine Sache, - zum Beispiel der "Staat als ein in sich Vernünftiges" (s. Hegel, G.W. F., Ph. d. R., S. 34), - in ihrer inneren Notwendigkeit und unbedingten Berechtigung begriffen werden kann, hat die Kategorie des "Grundes" noch "keinen an und für sich bestimmten Inhalt" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d. Ph. 1, § 121, Zus., S. 286), so daß "für das "Unsittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden sind" (s. Ebda.). Die für die Kategorie des "Grundes" konstitutive Unbestimmtheit hat zur Konsequenz, daß "die Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt"(s. Ebda.) zurückgenommen werden muß: -

"es kömmt auf dessen individuelle Gesinnung und Absichten an, wofür dasselbe sich entscheidet. Hiermit ist dann der objektive Boden des an und für sich Gültigen, von Allen Anerkannten untergraben"

(Ebda.).

"Dieß fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung. Diese giebt verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, und welcher entscheiden soll, ist eben damit allein in das Belieben des Subjekts gestellt, wenn es nicht von festen Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche"

(Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 27).

Hegel darf nicht mißverstanden werden. Er bestreitet keineswegs das Recht auf Meinungsfreiheit. Im Gegenteil: die "subjektive Freiheit", eine eigene "Meinung" sich bilden und auf Grund eigener "Einsicht" und "Überzeugung" zu etwas Stellung nehmen und handeln zu können, ist unverzichtbar. Hegel geht es vielmehr ausschließlich darum, daß die grundlegende Unterscheidung zwischen der bloßen "Besonderheit des Meinens" und "vernünftiger Einsicht" nicht eingeebnet wird, denn diese ist für den Anspruch kritischen "Denkens", das unbedingt maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip selbst zu sein, konstitutiv. Würde die kritische Unterscheidung zwischen partikularer "Meinung" und "vernünftiger Einsicht" nivelliert, so hätte dies nicht nur zur Konsequenz, daß die Objektivität "an und für sich" verbindlicher Geltungsansprüche in substanzloser Meinungsvielfalt sich auflösen würde, sondern auch vom Recht auf Meinungsfreiheit kein vernünftiger Gebrauch mehr gemacht werden könnte.

III DIE ÜBERWINDUNG DER ROUSSEAUSCHEN ALTERNATIVE EINER ERZIEHUNG ZUM MENSCHEN ODER ZUM BÜRGER AUF DEM BODEN DES KONSTITUTIONELLEN STAATES

Vorbemerkungen

Ein systematischer Vergleich zwischen Hegel und Rousseau muß nicht nur den sozialphilosophischen Kontext, in den die konträren pädagogischen Intentionen jeweils eingebettet sind, berücksichtigen. Er kann auch nur in dem Maße gelingen, wie die anthropologischen, pädagogischen und sozialphilosophischen Grundpositionen Rousseaus im Rahmen der Hegelschen Begrifflichkeit auf ihre logische Struktur hin durchsichtig gemacht werden können. Die darstellende Interpretation Rousseaus ist deshalb, in gewissem Umfang jedenfalls, zugleich immer schon eine kritische Interpretation auf Hegel hin.

Emanzipatorische bürgerliche Subjektivität konstituiert sich als poietische. Sie bricht in eine Welt auf, die sie, wenn sie ihr eigenes Werk in ihr wiedererkennen will, erst noch zu "machen" und herzustellen hat. Die politische Organisation gesellschaftlicher Wirklichkeit wird, radikal von vorn anfangend, dem Prinzip rationaler Legitimation unterworfen und zum Produkt der ausdrücklichen Veranstaltung und Willensentscheidung autonomer Subjekte. Das Modell, in dem das epochale Selbstverständnis emanzipatorischer Subjektivität von Hobbes bis Fichte ihren, wenn auch inhaltlich immer wieder anders sich bestimmenden, spezifischen Ausdruck findet, ist der "Gesellschaftsvertrag" [1]. Die Emanzipation des bürgerlichen Subjekts geht in die Phase seiner Etablierung über, indem das Legitimationsprinzip abstrakter, konstruktivistischer Rationalität in substantieller Rationalität ihre Aufhebung erfährt und die Vertrags-

kategorie, ihrer umfassenden Legitimationsfunktion entkleidet, in den privatrechtlich-ökonomischen Bereich zurückgenommen wird. Dies geschieht jedoch erst in der politischen Philosophie Hegels, die davon ausgeht, daß im Rahmen des postrevolutionären, konstitutionellen Staates die Vernunft "sich objektiv" geworden ist, prinzipiell jedenfalls. An die Stelle des bloßen Anspruchs tritt die Verwirklichung der Vernunft, und zwar als das Produkt und Resultat des objektiven Ganges der Geschichte selbst. -(Die Differenz zwischen Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag ist in diesem Zusammenhang ohne Relevanz. Im "Contrat social" Rousseaus geht nämlich der Unterwerfungsvertrag auf Grund der doppelseitigen Selbstverpflichtung des Bürgers, der Souverän und Untertan (sujet) zugleich ist, vollständig im Vereinigungsvertrag auf.)

Hegel kritisiert nicht nur das durch den objektiven Gang der Geschichte selbst überholte Legitimationsmodell des Gesellschaftsvertrags. Er verwirft auch Rousseaus Konstruktion des"Naturzustandes", d. i. die Unterstellung einer sittlich indifferenten Güte (bonté naturelle) der ursprünglichen, durch gesellschaftliche Abhängigkeits- und Konkurrenzverhältnisse noch nicht korrumpierten Natur des Menschen. Damit ist aber auch Rousseaus individualpädagogisches Programm einer "natürlichen (negativen) Erziehung" zurückgewiesen, die, bewußt "Zeit verlierend", den Zögling als "physisches Wesen" in unmittelbarer Übereinstimmung mit sich und der Ordnung (l'ordre physique) der Natur zu halten sucht.

Rousseau kennt nur eine legitime Staatsform: die rechtsstaatliche. Im Gegensatz zu Hobbes "Leviathan", in dem der Monarch mit absoluter Autorität und Macht-

fülle ausgestattet ist, also über dem Gesetz steht, bleibt bei Rousseau jede legitime Regierungsform, auch die monarchische, grundsätzlich an das Gesetz gebunden. Was Hegels kritische Rousseaurezeption aufnimmt, und zwar ausschließlich, ist die konsequente Bindung "bürgerlicher Freiheit" an das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit. Mit der als Gehorsam gegenüber dem Gesetz definierten Freiheit des Menschen als "Bürger" (citoyen) aber ist die Befreiung aus natürlicher Unmittelbarkeit und die Erhebung zum vernünftig "allgemeinen Willen" impliziert. Hegel interpretiert den vernünftig "allgemeinen Willen" allerdings vom objektiven Geltungsanspruch des "an und für sich Allgemeinen" des "Begriffs" her. Da das "wahrhaft Allgemeine" seine inhaltliche Bestimmtheit nicht einem Akt autonomer Setzung verdankt, sondern vielmehr mit innerer Notwendigkeit in sich schließt, muß alles, was legitimerweise gesetzt werden kann, als "Spezifikation" und Konkretisierung dessen, was mit dem "an und für sich Allgemeinen" "an sich" immer schon impliziert ist, begriffen werden können. Soll das "wahrhaft Allgemeine" nicht auf das "bloß Gemeinschaftliche" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 163, Zus., S. 359), d. i. auf ein Produkt relativer Konsensbildung, sich reduzieren, so muß die Verbindlichkeit der maßgeblichen rechtlich-sittlichen Handlungsnormen in der Freiheitssubstanz, die in ihnen zum Ausdruck kommt, begründet sein. Wäre der Geltungsanspruch der "Gesetze" am Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung festgemacht, so müßte er inhaltlich unausgewiesen bleiben. Die Verbindlichkeit der Gesetzgebung kann nicht darauf beruhen, daß diese als das Werk aller Bürger, die zur gemeinsamen Beratung und Abstimmung zusammentreten, verstanden werden kann. Hegel versucht deshalb den Unterschied zwischen dem "allgemeinen Willen" und dem "Willen aller", der im "Contrat social" zwar grundsätzlich erfaßt wor-

den ist, aber nicht durchgehalten werden konnte, konsequent gegen Rousseau selbst zur Geltung zu bringen: Der

> "Unterschied zwischen dem bloß Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in Rousseau's bekanntem Contract social auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, daß darin gesagt wird, die Gesetze eines Staats müßten aus dem allgemeinen Willen (der volonté générale) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille Aller (volonté de tous) zu seyn. Rousseau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille ist der Begriff des Willens und die Gesetze sind die in diesem Begriff begründeten besonderen Bestimmungen des Willens"
>
> (a.a.O., § 163, Zus., S. 360).

Weder darf das Autonomieprinzip und die damit implizierte Verwirklichung der Vernunft durch die Berufung auf das geschichtlich "Gewachsene", noch darf umgekehrt die Substanz, die im objektiven Gang der Geschichte zur Entfaltung kommt, durch das Autonomieprinzip in Frage gestellt werden. Emanzipatorische bürgerliche Subjektivität, die im Bruch mit der Substanz der Herkunftsgeschichte sich konstituiert, verkennt, daß der Gang der Geschichte selbst "der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 46) ist.

> "Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, so wie das wahrhaft Wirksame in ihnen"
>
> (a.a.O., S. 47).

Das "Logisch-vernünftige" ist nicht das Produkt reiner Konsensbildung, sondern macht vielmehr die Tiefenstruktur der Geschichte selbst aus, die als menschlich-uni-

verselle erst im Horizont des "wahrhaft Allgemeinen" sich konstituieren und verstanden werden kann. - Das bürgerliche Subjekt emanzipiert sich, indem es die Freiheit des einzelnen mit der des Menschen identifiziert. Dieser universelle Freiheitsanspruch kann auf dem Boden allgemeiner Rechtsgleichheit aber nur eingelöst werden, wenn emanzipatorische Subjektivität sich dessen bewußt bleibt, daß erst im Horizont der christlichen "Religion der absoluten Freiheit" (s.Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.1, § 163, Zus., S. 360) der Mensch als Mensch,d.i. als freie Persönlichkeit,"in seinem unendlichen Werthe und seiner unendlichen Berechtigung"(s.a.a.O.,§ 163,Zus.,S.359 f.) anerkannt ist. Das christliche Prinzip, daß vor Gott alle Menschen gleich sind, ist der religiöse Ausdruck dafür, daß der Mensch,der über seine Beziehung zu Gott zugleich seine Beziehung zu sich definiert,seiner "wahren Allgemeinheit",d.i. seiner Freiheit als menschliches Wesen und Subjekt der Geschichte,bewußt wird.Angesichts der "wahrhaften Allgemeinheit"Gottes,der in Christus Mensch geworden ist,sind die nationalen Schranken,die die Griechen zwischen sich und den Barbaren aufgerichtet hatten und die aristotelische Unterscheidung zwischen von"Natur" aus "Freien" und "Unfreien" prinzipiell aufgehoben. Zwar ist es notwendig,daß das mit der Gleichheit vor Gott Implizierte auch im politisch-gesellschaftlichen Bereich seine Verwirklichung findet,das Prinzip selbst aber kann,da es mit der absoluten Vertiefung des menschlichen Selbstbewußtseins in sich identisch ist, grundsätzlich durch kein tieferes oder umfassenderes mehr überboten werden. Mit ihm sind alle nationalen Schranken und Herrschaftsverhältnisse des Menschen über den Menschen radikal in Frage gestellt und aufgehoben, grundsätzlich jedenfalls. Was mit dem Gedanken des "wahrhaft Allgemeinen" impliziert

ist, kann deshalb nur im Horizont der "Religion der absoluten Freiheit" bewußt gemacht und verwirklicht werden.

> "Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist ... ein Gedanke, von welchem gesagt werden muß, daß es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewußtseyn der Menschen getreten und welcher erst durch das Christenthum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hochgebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewußt noch auch den Menschen. ... So bestand denn auch für die Griechen zwischen ihnen selbst und den Barbaren eine absolute Kluft und der Mensch als solcher war noch nicht anerkannt in seinem unendlichen Werthe und seiner unendlichen Berechtigung. ... Der wahrhafte Grund, weshalb es im christlichen Europa keine Sklaven mehr giebt, ist in nichts Anderem als im Principe des Christenthums selbst zu suchen. Die christliche Religion ist die Religion der absoluten Freiheit und nur für den Christen gilt der Mensch als solcher, in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit"
>
> (Ebda.).

Aprioristisch-hypothetischen Formen der Geschichtskonstruktion, wie sie zum Beispiel von Kant und Fichte oder im 2. Discours Rousseaus entworfen worden sind, setzt Hegel das Programm einer "empirischen" Geschichtsphilosophie (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 36, 101) in spekulativer Absicht entgegen. Diese hat dem objektiven Gang der Geschichte Rechnung zu tragen, indem sie ihn auf seinen "Endzweck", d. i. auf die Entfaltung der ebenso universell wie konkret werdenden Freiheit des Menschen (vgl. a.a.O., S. 45 f.), hin transparent macht. - "Konkrete Freiheit" ist dadurch definiert, daß "subjektive" mit "substantieller Freiheit" zu untrennbarer Einheit sich zusammenschließt. Sie kann nur im institutionellen Rahmen eines Staates sich realisieren, der die Idee der Freiheit auf dem Boden des Rechts zum konstituierenden Prinzip hat. "Subjektive Freiheit", die in ein polemisches Verhält-

nis zum Staat tritt, zerstört ihre eigene sittliche Grundlage. Das unverzichtbare Recht auf die Freiheit des Denkens, des Glaubens und Gewissens verkehrt sich in absolutes Unrecht, wenn unbegriffen bleibt, daß "subjektive Freiheit" in einer rechtsstaatlich-sittlichen Grundordnung, - Hegel identifiziert sie mit dem konstitutionellen Staat ständisch überformter bürgerlicher Gesellschaft, - ihre notwendige Voraussetzung besitzt. "Subjektive Freiheit", die nicht die Legitimationssubstanz des Staates in sich aufnimmt, zerstört mit dem objektiven Geltungsanspruch des "an und für sich Allgemeinen" zugleich die Idee der Sittlichkeit selbst und das spezifische Humanum der Vernunft. Sie verkehrt sich ins "Böse".

Die Erhebung zum vernünftig Allgemeinen setzt voraus, daß das Individuum gelernt hat, die unmittelbaren Bedürfnisse und Handlungsmotivationen partikulärer Subjektivität zu transzendieren. Soll die Verbindlichkeit der Regeln gemeinsamen Handelns nicht in einen Akt abstrakter, in Permanenz gesetzter Neubegründung zurückgenommen werden, so kann das Allgemeine nicht als das Produkt autonomer Setzung verstanden werden, das auf dem Wege reiner Konsensbildung kraft "subjektiver Vernunft" erst hervorzubringen wäre. An die Stelle einer derartigen, am Modell des Gesellschaftsvertrags orientierten Position[2] muß die Einsicht in die "objektive Vernünftigkeit" des "an und für sich Allgemeinen" treten. Durch "vernünftige Einsicht" geleitetes Handeln kann nur zur Entfaltung und Geltung bringen, was im Rahmen einer freiheitlichen Ordnung, die ihre Vernunft- und Legitimationssubstanz als konkrete schon in sich schließt, vorgezeichnet ist. Auf dem Boden des "an und für sich Allgemeinen" nimmt das "praktische" das "theoretische Verhalten" als konstitutives Moment in

sich auf. Das "theoretische" wird zum konstitutiven Moment des "praktischen Verhaltens", indem "subjektive Vernunft" das, "was ist", als "den wirklichen Begriff" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 234, Zus., S. 445) verstehen lernt und begreift, daß sie darin ihre eigene Voraussetzung besitzt. Was hervorzubringen ist, ist deshalb nicht das vernünftig Allgemeine selbst in der Ausdrücklichkeit unmittelbarer Konsensbildung, sondern das Wissen um diese substantielle, der Vernunft immanent bleibende Voraussetzung.

Für Hegel wie für Rousseau bildet zwar die Freiheit die Mitte ihres Denkens, der geschichtliche Standort aber, von dem her das, was Freiheit heißen kann, jeweils sich bestimmt, ist ein entgegengesetzter. Während Rousseau eine Zeit revolutionärer Veränderungen antizipiert, steht Hegel affirmativ auf dem Boden des postrevolutionären, konstitutionellen Staates. - Es wird nachzuweisen sein, daß die unterschiedlichen Bestimmungen "natürlicher", "bürgerlicher" und "moralischer Freiheit" (vgl. Rousseau, J.J., C.S., S. 23 f.), die Rousseau zu entwickeln sucht, doch insofern auf eine formal einheitliche Struktur hin transparent gemacht werden können, als sie a) unmittelbar am Individuum festgemacht und b) in der Negativität reiner Selbstbeziehung begründet sind. So konträr die unterschiedlichen Bestimmungen der Freiheit jeweils sein mögen, für sie alle ist die Trennung von einer institutionellen Ordnung, in der "subjektive" mit "substantieller Freiheit" zu konkreter Einheit sich zusammenschließen kann, konstitutiv.

Hegels entscheidende kritische Einsicht besteht darin, daß die im Zuge der Emanzipation des bürgerlichen Subjekts in die Negativität reiner Selbstbeziehung zurückgenommenen Formen der Freiheit die Freiheit des Menschen

als geistig-sittliches Subjekt, die nur auf dem Wege substantieller geschichtlicher Selbstvermittlung sich zu verwirklichen vermag, grundsätzlich verhindern und deshalb, im Gegensatz zu ihrem eigenen Anspruch, selbst noch Verzerrungen und Reduktionsformen menschlicher Freiheit sind. Dabei macht es letzten Endes keinen Unterschied, - auch wenn Hegel bemüht bleibt, die spezifische Dialektik jeweils zur Entfaltung zu bringen, - ob das Subjekt in reiner Selbstbeziehung a) auf sein isoliertes, individuelles Selbstsein sich zurücknimmt, sei es im Rückgang in die geschichtslose Unmittelbarkeit einer vorinstitutionellen "Ordnung der Natur" (l'ordre physique) oder in Berufung auf das innere Gesetz des Gewissens; oder ob b) das emanzipatorische Subjekt als Individuum zugleich auf das vernünftig Allgemeine sich verpflichtet weiß, sei es in Form plebiszitärer Selbstgesetzgebung oder, wie bei Kant, bei dem innere und äußere Handlungsebene, "Legalität" und "Moralität" in strikt durchgehaltener Unterscheidung auseinandertreten, in der "unwirklichen" Gestalt (vgl. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 459) innerer, moralischer Selbstbestimmung. So entgegengesetzt diese abstrakten Formen der Freiheit unter sich sein mögen, für sie alle ist die Fixierung der Trennung von der komplexen geschichtlich-institutionellen Vermitteltheit "sittlichen" Handelns konstitutiv .

Teil A

1. Selbstsein und Selbstentfremdung des Menschen bei J. J. Rousseau

Für Hegel wie für Rousseau bildet die Freiheit die Mitte ihres Denkens. Die Bedeutung dieses Prinzips, das die verschiedenen Aspekte der Reflexion jeweils im ganzen bestimmt, soll zunächst im Kontext der gesellschafts-

kritischen, der staatsphilosophischen, der moralisch-theologischen, vor allem aber der pädagogischen Erörterungen Rousseaus untersucht werden. Letztere bilden den gemeinsamen Brennpunkt, in dem die verschiedenen Reflexionslinien zusammenlaufen müssen.

Eine klärende Vorbemerkung vorweg: die zusammen mit dem Prinzip der Freiheit das Denken Rousseaus tragenden Grundbestimmungen, "Gott", "Ordnung", "Natur", können nur in dem Maße begriffen werden, wie es gelingt, sie auf die Freiheit des Menschen als ihr eigentliches Konstruktionsprinzip hin zu interpretieren.

1.1 Der "natürliche Mensch" und die sein Leben im ganzen bestimmende Seinsweise der "Selbstliebe" (amour de soi)

Bereits im ersten Discours (1750) ist die Rede vom

> "Gefühl für jene ursprüngliche Freiheit, zu der sie (die Menschen, S. R.) geboren schienen"
> (s. Rousseau, J.J., 1. Disc., S. 27).

Dieses Gefühl sei aber im Zuge der Entwicklung der korrupten, auf Herrschaft gegründeten Gesellschaftsordnung der "zivilisierten Völker" (s. Ebda.) gänzlich erstickt worden, um schließlich in ein widernatürliches "Gefallen an ihrer Knechtschaft" (s. Ebda.) sich zu verkehren. Die Geschichte der "zivilisierten Völker" reduziert sich in Rosseaus Augen auf eine Geschichte der zunehmenden Pervertierung der menschlichen Natur, die auch durch den Beitrag, den die "Künste" und "Wissenschaften" zur Zivilisation geleistet hätten, keineswegs aufgehalten worden sei. Im Gegenteil: den wahren Lebensbedürfnissen des Menschen zunehmend entfremdet, hätten diese nur die Funktion verklärender Rechtfertigung erfüllt (vgl. Ebda.)

und dazu gedient, die "eisernen Ketten" (s. Ebda.) noch fester zu schmieden.

Der zweite Discours (1755) erkennt in der Freiheit gegenüber unmittelbarer Instinkt- und Triebbestimmtheit das spezifische Wesensmerkmal, durch das der Mensch sich vom Tier unterscheidet. Der Mensch bleibt jedoch grundsätzlich an die Sphäre der Triebe gebunden. Er ist nicht im Sinne der metaphysischen Tradition als vernunftbegabtes Wesen definiert, kann also nicht, wie Hegel von neuem geltend macht, zur Freiheit des "Denkens" sich erheben, das seine eigenen, von "unmittelbaren Naturbestimmungen" nicht ableitbaren Inhalte in sich schließt. Konsequenterweise soll der Mensch deshalb mit den Tieren nicht nur das sinnliche Wahrnehmungsvermögen teilen, sondern, von sinnlicher "Empfindung" grundsätzlich nicht ablösbar, auch die Fähigkeit zur Bildung und Verknüpfung von Begriffen. Der Unterschied, den Rousseau in dieser Hinsicht noch anerkennt, reduziert sich auf einen rein graduellen; er betrifft lediglich das Niveau möglicher Verallgemeinerung und die Komplexität der begrifflichen "Verknüpfungen", die hergestellt werden können. Beim Menschen wie beim Tier dient die Begriffsbildung primär der Erfassung natürlicher Zusammenhänge. Nicht das vernünftig Allgemeine des "Denkens", sondern allein die formale Freiheit möglicher Distanzierung gegenüber unmittelbarer Triebbestimmtheit und die darin gründende Vervollkommnungsfähigkeit (perfectibilité) soll den Menschen über das Sein eines rein natürlichen Wesens erheben. Mit dieser These bricht Rousseau einerseits mit der metaphysischen Tradition und geht zugleich in einem ersten, entscheidenden Schritt über das reduktionistische Modell eines konsequenten mechanistischen Sensualismus Condillac-

scher Prägung hinaus.

> "Jedes Tier hat Begriffe, da es Sinne hat. Es verknüpft seine Begriffe sogar bis zu einem bestimmten Punkt miteinander; und der Mensch weicht in dieser Hinsicht vom Tier nur wie das Mehr vom Weniger ab... "
>
> (Rousseau, J.J., 2. Disc., S. 70).

> "Also ist es nicht so sehr das Begriffsvermögen, sondern seine Eigenschaft als frei handelndes Wesen, was die spezifische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ausmacht. Die Natur befiehlt jedem Wesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch empfindet den gleichen Impuls, aber er bekennt sich frei, zuzustimmen oder Widerstand zu leisten; und gerade in dem Bewußtsein dieser Freiheit zeigt sich die Geistigkeit seiner Seele; denn die Physik erklärt auf irgendeine Art den Mechanismus der Sinne und die Bildung der Begriffe; aber in dem Vermögen des Wollens oder vielmehr des Wählens und in dem Gefühl dieser Macht findet man nur rein geistige Handlungen, an denen man nichts durch die Gesetze der Mechanik erklären kann"
>
> (Ebda.).

Die "Kräfte" und "Fähigkeiten", die zur natürlichen Ausstattung eines Tieres gehören, stehen mit dessen fundamentalem Interesse an seiner Selbsterhaltung und den"Bedürfnissen", die es hat, unmittelbar in Übereinstimmung. Das Tier lebt in unverbrüchlicher Einheit mit der Natur, deren Gesetzen es unterworfen ist. Da es, konstitutiv unfähig zur Distanzierung von unmittelbaren Triebimpulsen, überhaupt nicht in der Lage ist, den Gesetzen der Natur nicht zu gehorchen, stellt sich ihm auch nicht die Aufgabe, die Einheit mit der Ordnung der Natur zu wahren oder sie, wenn sie gestört wurde, wieder herzustellen. Die Fähigkeit des Menschen, seinen unmittelbaren Trieb- und Handlungsimpulsen sich widersetzen zu können, bringt ihn dagegen auch immer schon in einen potentiellen Gegensatz zur Natur. Auf Grund der Vervollkommnungsfähigkeit, die er besitzt,

ist er zwar nicht mehr an bestimmte, in ihrer Reichweite eng begrenzte Kräfte und Fähigkeiten gebunden, steht aber in Gefahr, das natürliche Gleichgewicht zwischen seinen Bedürfnissen und Kräften zu verlieren. Die Freiheit von unmittelbarer Triebbestimmtheit und die darin gründende perfectibilité erhebt den Menschen wohl über das Tier, aber nur um den Preis, daß seine Übereinstimmung mit sich und der Ordnung der Natur zutiefst problematisch wird.

Was den Menschen auszeichnet, droht zugleich zur Quelle seines Unglücks zu werden, denn in dem Maße, wie er seinen unmittelbaren, natürlichen Bedürfnissen sich entfremdet, wird er "zum Tyrannen seiner selbst und der Natur" (s. Ebda.). Mit dem Zwang zur "Tugend", die an die Stelle sittlich indifferenter Unschuld im ursprünglichen Naturzustand tritt, entstehen auch die "Laster",und mit der Suche nach "Erkenntnissen", die über das unmittelbar Lebensnotwendige hinausgehen, vermehren sich auch die"Irrtümer".

> "Es wäre traurig für uns, wenn wir zugeben müßten, daß diese unterscheidende und fast unbegrenzte Eigenschaft (der Freiheit und der darin gründenden perfectibilité, S.R.) die Quelle allen menschlichen Unglücks ist; daß sie es ist, die ihn mit Hilfe der Zeit aus dieser ursprünglichen Lage reißt, in der er ruhige und unschuldige Tage verleben würde; daß gerade sie ihn auf die Dauer zum Tyrannen seiner selbst und der Natur macht, indem sie mit den Jahrhunderten seine Erkenntnisse und seine Irrtümer, seine Laster und seine Tugenden an den Tag kommen läßt"
>
> (Ebda.).

Solange der Mensch (l'homme naturel) in der sittlich indifferenten Unschuld des Naturzustandes in unmittelbarer Übereinstimmung mit sich und der natürlichen Ordnung der Dinge, wie sie aus Gottes Händen hervorgeht, existiert, ruht die "Vervollkommnungsfähigkeit" noch als schlummernde Anlage in ihm, ohne das prekäre

Gleichgewicht zwischen "Können" und "Wollen" zu gefährden; die "natürliche Freiheit", die er genießt, ist mit dem "Glück", ganz er selbst sein zu können, identisch. Der "sauvage isolé" ruht, sich selber genießend, im Gleichgewicht seiner unmittelbaren "Bedürfnisse" und "Kräfte" als autarkes Ganzes in sich. Weder "Vorsorge" (s. a.a.O., S. 72) noch "Arbeit" (s. Ebda.) kennend, geht sein Leben noch ganz im Glück des Augenblicks auf. Die sein Leben im ganzen bestimmende "Selbstliebe" (amour de soi) erschöpft sich in der Erhaltung seines unmittelbaren Wohlbefindens als natürliches Einzelwesen. Auch die "Selbstliebe", die mit der göttlichen Ordnung der Natur prinzipiell in Übereinstimmung steht (vgl. Rousseau, J.J., Emil, S. 212), teilt der "natürliche Mensch" mit den Tieren, genauso wie das "Mitleid" (la pitié), - wobei "pitié" wohl besser mit "natürliches Wohlwollen" übersetzt würde. Obwohl der "natürliche Mensch" als Einzelwesen für sich existiert, schließt seine reine "Selbstliebe" die Fähigkeit mit ein, in die Lage eines jeden "empfindungsfähigen"(!)Wesens sich zu versetzen, dem er begegnet, um, selbst noch nichts essentiell anderes als ein empfindendes, "physiches Wesen", unmittelbar mit dessen Wohlergehen sich zu "identifizieren" (s. a.a.O., S. 81). Der "natürliche Mensch"bleibt im Akt dieser "Identifikation" jedoch zugleich in selbstgenügsamer Unabhängigkeit auf sich bezogen. Das "Mitleid" stellt kein entgegengesetztes, aber komplementäres Prinzip zu dem der "Selbstliebe" dar, sondern ist vielmehr deren spezifischer Modus. Soll die selbstgenügsame Unabhängigkeit des "natürlichen Menschen" nicht in Frage gestellt werden, so kann das "Mitleid", das er empfindet, im Grunde nur in der negativen Form sich äußern, daß er einem anderen empfindungsfähigen Wesen nicht

seinen Willen aufzuzwingen oder diesem zu nehmen sucht, was er selbst genießt: das Glück, ganz es selbst sein zu können. Definiert sich das "Mitleid" primär in negativer Weise,so besteht es zunächst einmal in der Bereitschaft,kein Leid zuzufügen,d.i. in der Schonung des anderen. In Formen aktiver Anteilnahme kann es erst dann zum Ausdruck kommen, wenn die Menschen ihre gesellschaftliche Unabhängigkeit verloren haben, so daß das eigene Wohl nur gemeinsam mit dem des anderen gesichert werden kann. - Sittlich indifferent, da als Manifestation vormoralischer "bonté" noch ohne Verdienst, "vertritt" (!) das Mitleid

> "im Naturzustand die Stelle der Gesetze, der Sitten und der Tugend, jedoch mit dem Vorteil, daß niemand versucht ist, seiner sanften Stimme nicht zu gehorchen"
>
> (Ebda.).

Steht das "Mitleid" im"Naturzustand" an "Stelle der Gesetze", indem es jedem anderen "empfindungsfähigen" Wesen erlaubt, im Sinne der natürlichen Ordnung der Dinge ganz es selbst zu sein, so leiten sich im "Gesellschaftszustand" "alle sozialen Tugenden" (s. a.a.O., S. 80) von ihm her.

> "In der Tat, was sind Großmut, Milde, Menschlichkeit, wenn nicht das auf die Schwachen, die Schuldigen oder auf das Menschengeschlecht im allgemeinen angewandte Mitleid? Das Wohlwollen und sogar die Freundschaft sind, genau genommen, Erzeugnisse eines ständigen Mitleids, das auf einen besonderen Gegenstand gerichtet ist: heißt denn wünschen, daß jemand nicht leidet, etwas anderes, als zu wünschen, daß er glücklich sei?"
>
> (a.a.O., S. 80 f.).

Die "Vervollkommnungsfähigkeit" des "homme civil", an sich selbst ohne Maß, droht sich im Unbegrenzten zu verlieren. Der "natürliche Mensch" dagegen entwikkelt die Fähigkeiten, die in ihm angelegt sind, nur in dem Maße, wie dies für die Befriedigung seiner ele-

mentaren Bedürfnisse notwendig und nützlich ist. Seine Fähigkeiten sind so begrenzt wie seine Bedürfnisse. Wenn auf dieser Stufe überhaupt schon sinnvollerweise von Freiheit die Rede sein kann, so kann sie ausschließlich in "natürlicher Freiheit" (s. Rousseau, J.J., C.S., S. 23), d. i. in selbstgenügsamer Unabhängigkeit, bestehen. Deren formale Struktur aber reduziert sich darauf, daß der homme naturel in geschichtsloser Unmittelbarkeit ganz und ausschließlich er selbst sein kann, denn jede Beziehung zu etwas anderem außer sich, sei es in sittlicher Indifferenz zu den Dingen oder zu den anderen empfindungsfähigen Wesen innerhalb der natürlichen Ordnung, ist immer schon in die Unmittelbarkeit reiner Selbstbeziehung zurückgenommen.

1.2 Die Verkehrung der "Selbstliebe" in die "Eigenliebe" (amour propre)

Die natürliche Freiheit, die der Mensch in der Unschuld des Naturzustandes genießt, konstituiert sich nicht im Gegensatz zu unmittelbarer Triebbestimmtheit; zwar ist sie e contrario konstruiert, aber ihr Gegensatz, dem sie in kritischer Absicht gleichsam als helle Folie unterlegt wird, besteht in der zunehmenden Unfreiheit des zivilisierten Menschen, der innerhalb der institutionalisierten Ungleichheit (inégalité morale) korrumpierter Gesellschaft in ein System allseitiger Abhängigkeit sich verstrickt sieht, - in einer Gesellschaft nämlich, die durch Arbeitsteiligkeit und ungleichgewichtige Tauschbeziehungen (zunächst zwischen Ackerbauern und Metallverarbeitern) und den im Fortgang der Verfallsgeschichte des Menschengeschlechts daraus resultierenden Klassengegensätzen zwischen "Reichen" (riches) und

"Armen" (pauvres) sowie, - seit deren täuschender Rechtfertigung und Stabilisierung mit Hilfe des Gesellschaftsvertrags der Reichen, - durch die immer drückender werdende Herrschaft des Menschen über den Menschen gekennzeichnet werden muß. Die Freiheit selbstgenügsamer Unabhängigkeit wird mit gesellschaftlicher Unfreiheit, d. i. mit den Zwängen und Abhängigkeitsverhältnissen innerhalb institutionalisierter Ungleichheit, konfrontiert; diese ist durch die Herrschaft der "Mächtigen" (puissants) über die "Schwachen" (faibles), zuletzt aber, wenn die Verfallsgeschichte menschlicher Gattung ihren tiefsten Stand erreicht hat, durch die despotische Willkürherrschaft der Herren (maîtres) über ihre vollständig entrechteten Untertanen (esclaves) bestimmt.

Dem schneidenden Gegensatz zwischen dem "homme naturel" und dem "homme civil" entspricht derjenige zwischen "l'amour de soi" und "l'amour propre". - "Die Selbstliebe", heißt es im Erziehungsroman, "ist immer gut und entspricht der Ordnung" (s. Rousseau, J.J., Emil, S.212). Selbstliebe und Autarkie gehören im Grunde in unauflösbarer Einheit zusammen. Die Zufriedenheit, die aus der Befriedigung der "wahren Bedürfnisse" (s. a.a.O., S.213) erwächst, kann der Mensch nur in dem Maße finden, wie er, - von der Selbstliebe als der Quelle aller "sanften und liebenswerten Leidenschaften" (s. Ebda.) durchdrungen, - in selbstgenügsamer Unabhängigkeit zu existieren vermag:

> "Die Selbstliebe, die sich selbst genügt, ist zufrieden, wenn unsere wahren Bedürfnisse befriedigt sind"
>
> (Ebda.).

Die"Selbstliebe" verkehrt sich unter den Bedingungen gesellschaftlicher Abhängigkeit zwangsläufig in selbstsüchtige Eigenliebe. An die Stelle natürlichen Wohlwollens tritt das Verhältnis der Konkurrenz. Unter dem Druck der

Konkurrenz entwickelt der "homme civil" künstliche, pervertierte Bedürfnisse, die ins Maßlose wachsen müssen, weil das grundlegende Bedürfnis nach sozialer Anerkennung im Grunde unbefriedigt bleiben muß. Der "homme de l'homme" kann nicht länger aus sich heraus existieren, sondern besitzt seine entfremdete, an bestimmte gesellschaftliche Positionen gebundene Identität lediglich noch in der "Meinung" (s. Ebda.) der anderen,[3] von denen er, gerade weil sie ihm als Konkurrenten entgegentreten, das Unmögliche verlangen muß, ihm vor sich selber den Vorzug zu geben:

> "Die Eigenliebe ... stellt immer Vergleiche an und ist nie zufrieden. Sie kann es auch nicht sein, weil sie verlangt, daß uns andere sich ebenso vorziehen, wie wir uns ihnen vorziehen, und das ist unmöglich"
>
> (Ebda.).

Aus der wachsenden Abhängigkeit von anderen kommt alles Böse:

> "Da wir nicht immer allein leben können, können wir folglich auch nicht immer gut sein. Diese Schwierigkeit wird notwendigerweise mit den Beziehungen größer"
>
> (Ebda.).

Unter den Bedingungen zunehmender Abhängigkeit verkehrt sich die Selbstliebe in Eigenliebe und natürliches Wohlwollen in Rivalität, Eifersucht und Herrschaft. Das Problem der Abhängigkeit stellt sich natürlich mit besonderer Dringlichkeit angesichts der konstitutiven Schwäche des Kindes, dessen Bedürfnisbefriedigung und Existenz in hohem Maße von der Hilfe der Erwachsenen abhängig sind:

> "In dem Maße, in dem seine (des Kindes, S.R.) Beziehungen zu anderen, seine Bedürfnisse, seine aktive und passive Abhängigkeit wachsen, erwacht auch das Bewußtsein des Verhältnisses zu anderen und erzeugt in ihm Gefühle, daß man ihm verpflichtet ist und es bevorzugen muß. Dann wird das Kind herrschsüchtig, eifersüchtig, falsch und rachsüchtig"
> (a.a.O., S. 212 f.).

Ruht der homme naturel in der natürlichen Unmittelbarkeit reiner Selbstbeziehung im Gleichgewicht seiner Bedürfnisse und Kräfte als autarkes "Ganzes" in sich (s. a.a.O., S. 12), so existiert der"homme civil" (l'homme artificiel", "l'homme de l'homme") in selbstentfremdeter Form außer sich (vgl. Rousseau, J.J., 2. Disc., S. 110). Dies hat seinen Grund darin, daß der zivilisierte Mensch nur in einer über den konkurrierenden "Vergleich" mit anderen vermittelten Form der Selbstbeziehung auf sich zurückkommen und deshalb nurmehr in den Augen der anderen zu existieren vermag (vgl. a.a.O., S. 107, S. 110). Darin besteht die Struktur dessen, was Rousseau die Selbstsucht des "amour propre" nennt. "In der natürlichen Ordnung sind alle Menschen gleich" (Rousseau, J.J., Emil, S. 14), innerhalb der Verstrickung in allseitige gesellschaftliche Abhängigkeit auf der Basis der institutionalisierten Ungleichheit (inégalité morale) deformierender Eigentums-, Macht-und Herrschaftsverhältnisse aber reduziert sich die Gestalt des Andern auf die des Rivalen, mit dem man nicht länger, wie dies bei der im Andern unmittelbar sich wiedererkennenden Selbstbeziehung des Mitleids der Fall war, in einem Akt spontaner Solidarisierung sich identifizieren kann. Der "homme civil" ist von der korrumpierenden Macht rücksichtsloser Selbstsucht beherrscht; angewiesen auf die soziale Anerkennung der anderen, kann er diese doch nur auf deren Kosten erreichen, indem er innerhalb institutionalisierter Ungleichheit im Vergleich zum Andern sich auszuzeichnen (vgl. Rousseau, J.J., 2. Disc., S. 107) und jeweils für sich die bessere, d. i. die mit einem größeren Umfang an Macht und Reichtum, Einfluß und Prestige ausgestattete Position zu erringen und zu behaupten sucht (vgl. Ebda.), oder aber, - sofern die Mittel und Chancen, dieses Ziel zu erreichen, auf

Grund ihrer ungleichen Verteilung für viele Individuen unerreichbar sind, - in völliger Verkehrung menschlicher Natur "denen, die er haßt, und den Reichen, die er verachtet, den Hof" (s. a.a.O., S. 110) macht. Hat der "homme de l'homme", indem er in den knechtischen Akt der Unterwerfung und Selbsterniedrigung noch seine ihn auszeichnende Ehre setzt, den tiefsten Punkt der Korrumpierung ursprünglicher menschlicher Natur erreicht, dann ist

> "jedes Mittel ... ihm recht, um die Ehre zu erhalten, ihnen (den Reichen und Mächtigen, S.R.) zu dienen; er rühmt sich stolz seiner Niedrigkeit und ihres Schutzes; und stolz auf seine Knechtschaft, spricht er mit Verachtung von denen, die nicht die Ehre haben, sie zu teilen"
>
> (Ebda.).

Der zivilisierte Mensch, dessen authentisches Selbstsein in die selbstentfremdete Identität vom Andern her sich verkehrt hat, existiert nur noch "im Spiegel der Meinung der anderen" (s. Ebda.), in totaler Abhängigkeit dem "Urteil" (s. Ebda.) ausgeliefert, das diese sich über ihn bilden. Um die begehrte gesellschaftliche Wertschätzung zu erlangen, sieht er sich deshalb gezwungen, seine Existenz in "Sein" (être) und "Schein" (paraître) aufzuspalten (s. Ebda.). Geht der natürliche Mensch in alle seine Lebensäußerungen uneingeschränkt im ganzen ein, so ist der sich entfremdete Mensch gezwungen, in Inneres und Äußeres, in Schein und Sein, in das, was er vor den Augen der anderen zu sein vorgibt und in das, was er seiner wahren inneren Überzeugung und Einstellung nach ist, im ganzen sich aufzuspalten (vgl. Ebda.). Die glatte, äußere Fassade und der gleißende Schein der Höflichkeit, der Tugend und des Geistes täuscht einen Gehalt vor, durch den diese in Wahrheit nicht mehr erfüllt sind. Bezieht der natürliche Mensch in wohlwollender Identifikation

in jedem anderen empfindungsfähigen Wesen, dem er begegnet, sich zugleich unmittelbar auf sich selbst, so ist die soziale Beziehung der hommes civils durch die Maskerade gegenseitiger Täuschung gekennzeichnet. Mit dem Verlust des eigenen, authentischen Seins wird auch die wahre Identität des Andern unkenntlich:

> "der Wilde lebt in sich selbst; der zivilisierte Mensch, der sich selbst immer fern ist, kann nur leben im Spiegel der Meinung der anderen, und er leitet sozusagen allein aus ihrem Urteil das Gefühl für seine eigene Existenz ab. Es gehört nicht zu meinem Thema zu zeigen, ... wie alles künstlich und gespielt ist, weil es sich auf den Schein beschränkt: Ehre, Freundschaft, Tugend und oft sogar bis herab zu den Lastern, in denen man schließlich das Geheimnis findet, sich mit einem Nimbus zu umgeben; wie wir, da wir immer die anderen befragen, was wir sind, und niemals wagen, uns selbst darüber zu befragen, inmitten von soviel Philosophie, Humanität, Höflichkeit und erhabenen Grundsätzen eine trügerische und oberflächliche Außenseite haben: Ehre ohne Tugend, Verstand ohne Weisheit und Vergnügen ohne Glück. Es genügt mir, bewiesen zu haben, daß das nicht der ursprüngliche Zustand des Menschen ist, und daß es allein der Geist der Gesellschaft und die von ihr ins Leben gerufene Ungleichheit sind, die so alle unsere natürlichen Neigungen ändern und verderben"
>
> (Ebda.).

Vor dem Hintergrund des korrupten Gesellschaftszustandes, in dem der "amour de soi" in den "amour propre" sich verkehrt hat, enthüllt sich erst die fundamentale Zweideutigkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Freiheit und der in ihr gründenden Perfektibilität. Der für den "homme civil" konstitutive konkurrierende Vergleich mit dem Andern (vgl. a.a.O., S. 107) scheint insofern auch ein positives Moment in sich zu schließen, als er, den engen Kreis selbstgenügsamer Unabhängigkeit sprengend, die wachsende Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse, Kräfte und Fähigkeiten, nicht zuletzt der seelisch-geistigen, die im Naturzustand noch schlummern,

überhaupt erst provoziert und bewirkt. Die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten ist als entgrenzte nicht der natürliche Vorgang einer organisch-konfliktlosen, sittlich indifferenten Selbstentfaltung am Widerstand der Dinge, sondern, prinzipiell aus dem Gleichgewicht geraten, eine durch den immer korrupter werdenden Gesellschaftszustand zunehmend pervertierte, vielmehr: sie ist, wenn nicht völlig entartet, so doch eine zutiefst zwiespältige, deren Vorteile das Ausmaß der Nachteile nicht aufzuwiegen vermögen (vgl. Ebda.).

2. Rousseaus Theorie einer "natürlichen Erziehung"

Was der "homme naturel" dem "homme civil" essentiell voraus hat, ist der uneingeschränkte Genuß selbstgenügsamer Unabhängigkeit, d. i. das in geschichtsloser Unmittelbarkeit aufgehende Glück, in reiner Beziehung auf sich als Einzelwesen ganz er selbst sein zu können. Das Glück reinen Selbstseins, wie es in sittlicher Indifferenz für die bonté des mit sich und der natürlichen Ordnung der Dinge unmittelbar übereinstimmenden "homme naturel" kennzeichnend ist, soll dem zunächst aus allen gesellschaftlichen Beziehungen herausgelösten Zögling Emil von neuem zuteil werden.

Emils Isolierung auf dem Lande und die Reduktion möglicher Freiheit und Identität auf die geschichtslose Unmittelbarkeit reinen Selbstseins werden unausweichlich notwendig, wenn a) das im C.S. entworfene Modell des Citoyen-Staates nicht realisierbar ist [4], und b) der Selbstverlust des menschlichen Individuums unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen unvermeidbar geworden ist, weil das Ganze der gesell-

schaftlichen Einrichtungen das schlechthin Unwahre ist.

> "Unter den heutigen Verhältnissen wäre ein Mensch, den man von der Geburt an sich selbst überließe, völlig verbildet. Vorurteile, Macht, Notwendigkeit, Beispiel und alle gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen wir leben müssen, würden die Natur in ihm ersticken, ohne etwas anderes an ihre Stelle zu setzen. Sie gliche einem Baum, der mitten im Wege steht und verkommt, weil ihn die Vorübergehenden von allen Seiten stoßen und nach allen Richtungen biegen"
>
> (Rousseau, J.J., Emil, S. 9).

Wenn das Projekt "natürlicher Erziehung" gelingen soll, so ist es notwendig, Emil, - im Vertrauen darauf, "daß die ersten Regungen der Natur immer richtig sind" (s. a.a.O., S. 71) und es "keine Ur-Verderbtheit des Herzens" (s. Ebda.) gibt, - ausschließlich in der sittlich indifferenten "Abhängigkeit von den Dingen" (s. a.a.O., S. 63) zu halten:

> "Die Abhängigkeit von den Dingen steht außerhalb der Moral, schadet der Freiheit nicht und erzeugt keine Laster"
>
> (Ebda.).

Dagegen muß konsequent jede Form der "Abhängigkeit vom Menschen" (s. Ebda.) vermieden werden, denn:

> "Die Abhängigkeit vom Menschen ist ... ordnungswidrig; sie erzeugt alle Laster. Durch sie zersetzen sich Herr und Sklave gegenseitig"
>
> (Ebda.).

Soll die natürliche Unmittelbarkeit reinen Selbstseins nicht verloren gehen, so muß Emil vor jeder deformierenden Abhängigkeit von der Willkür, den Zwängen und den von außen an ihn herangetragenen Forderungen einer ihm übergeordneten Autorität (vgl. a.a.O., S. 60, S. 70, 73, 152, 253) bewahrt bleiben. Die Meinungen und Vorurteile (vgl. a.a.O., S. 9), das schlechte Beispiel und die Gewohnheiten (vgl. a.a.O., S. 152) des "homme ci-

vil" dürfen keinen Einfluß auf seine Entwicklung haben. Emil, der ganz er selbst sein können soll, wird nicht durch den "homme civil" im Rahmen korrupter gesellschaftlicher Verhältnisse erzogen, sondern, zurückgenommen in natürliche Unmittelbarkeit, durch die natürliche Ordnung der Dinge selbst: "Er ist nicht der Mensch des Menschen, er ist der Mensch der Natur" (a.a.O., S. 262). Rousseau betont in diesem Zusammenhang, daß es allerdings nicht darum gehen kann, Emil wieder "zu einem Wilden zu machen und ihn in die Tiefen der Wälder zu verbannen" (s. a.a.O., S. 263), vielmehr soll er durch "natürliche Erziehung" gerade dazu befähigt werden, als erwachsener Mann wieder in die Gesellschaft seiner Zeit und seines Herkunftslandes zurückzukehren, um, in innerer Distanzierung an ihr teilnehmend, einen nützlichen Platz in ihr einzunehmen. Was Emil lernen soll ist, unter allen Bedingungen, selbst unter denen korrupter zeitgenössischer Gesellschaft, er selbst zu sein.

> "Es besteht ein großer Unterschied zwischen einem natürlichen Menschen, der in der Natur lebt, und einem natürlichen Menschen, der in der Gesellschaft lebt. Emil ist ein Wilder, den man in die Wüste schicken kann; er ist aber ein Wilder, der in der Stadt leben soll. Hier muß er seinen Lebensunterhalt finden, mit ihren Einwohnern nutzbringend verkehren und, wenn nicht wie sie, so doch mit ihnen leben"
>
> (a.a.O., S. 205).

Emil muß in einer langen Schule "natürlicher Erziehung" lernen, aus sich heraus zu leben, um, uneingeschränkt in alle seine Lebensäußerungen, Betätigungen und Handlungen eingehend und an keiner anderen Autorität außer der seiner eigenen, autonomen Vernunft orientiert, rein er selbst zu sein, so

> "daß er sich im Strudel des sozialen Lebens weder durch die Leidenschaften noch durch die Meinung der Menge fortreißen läßt; daß er mit eigenen Augen sieht; daß er mit seinem Herzen fühlt;daß ihn

"keine Autorität außer der seiner eigenen Vernunft beherrscht"

(a.a.O., S. 263 f.).

Emil darf deshalb, durchdrungen von der "amour de soi", in der Unmittelbarkeit reiner Selbstbeziehung grundsätzlich mit niemand anderem außer sich selbst sich identifizieren. Jeder Identifikationsakt mit jemand anderem, gleichgültig ob mit einer real gegenwärtigen oder der geschichtlichen Vergangenheit angehörenden Person, die er sich zum Vorbild nehmen könnte, müßte die Gefahr wachsender Selbstentfremdung und, als deren äußerste Konsequenz, des Selbstverlusts im ganzen heraufbeschwören:

"Bedenkt, daß sich das relative Ich, sobald sich die Eigenliebe entwickelt hat, ständig in das Spiel einmischt, und daß der Jüngling nie die anderen beobachtet, ohne auf sich selbst zurückzukommen und sich mit ihnen zu vergleichen. Man muß also wissen, auf welche Stufe er sich unter seinesgleichen stellt, nachdem er sie geprüft hat. Ich sehe an der Art, wie man die jungen Leute Geschichte lehren läßt, daß man sie sich sozusagen in alle Personen verwandeln läßt, die sie vor sich sehen, man bemüht sich also, sie bald Cicero, bald Trajan, bald Alexander sein zu lassen. Dadurch entmutigt man sie, wenn sie wieder sie selbst werden sollen, und sie bedauern, nur sie selbst zu sein. Diese Methode hat gewisse Vorteile, die ich nicht abstreite. Aber wenn es meinem Emil zustößt, daß er bei diesem Versetzspiel lieber ein anderer sein möchte, und wäre es Sokrates oder Cato, so wäre alles umsonst gewesen. Wer einmal anfängt, sich selber fremd zu werden, vergißt sich bald ganz"

(a.a.O., S. 249 f.).

Die in geschichtsloser Unmittelbarkeit zu wahrende Freiheit reinen Selbstseins impliziert nicht nur, daß der Erzieher und Erwachsene "auf die Stufe des Kindes" (s. a.a.O., S. 179) sich herunterbegibt, um ausschließ-

lich das, was im "Augenblick" (s. Ebda.), d. i. gemäß der jeweils erreichten Entwicklungsstufe, dem heranwachsenden Kind unmittelbar von "Nutzen" (s. Ebda.) und seiner "Einsicht" (s. Ebda.) voll zugänglich ist, zum Maßstab seines erzieherischen Handelns zu nehmen; sie schließt vor allem auch den für den korrumpierenden "amour propre" konstitutiven, konkurrierenden Vergleich mit anderen prinzipiell aus, - erlaubt und verlangt aber im selbsttätigen Entwicklungsvollzug des Kindes dessen stimulierenden Vergleich mit sich selbst:

> "Ich sehe keinen Hinderungsgrund, sein eigener Rivale zu sein"
> (s. Ebda.).

Die Motivation für eine weiterführende Entfaltung eigener Kräfte und Fähigkeiten wird in reiner Selbstbeziehung ausschließlich in das, - allerdings nicht ohne Hilfe des Erziehers, - an sich selber sich messende Kind, d. i. in dessen je individuelle Entwicklung gemäß dem allgemeinen Gang der Natur selbst, zurückgenommen:

> "keine Vergleiche mit anderen Kindern, keine Rivalen, keine Konkurrenten, selbst beim Wettlauf nicht, sobald es anfängt, selbständig zu denken. Hundertmal lieber wäre mir, es lernte gar nichts als aus Eifersucht oder Eitelkeit. Nur werde ich jedes Jahr seine Fortschritte vermerken und mit denen vergleichen, die es im nächsten Jahr machen wird. Ich werde ihm sagen: Du bist um soviel Zentimeter gewachsen; über den Graben bist du gesprungen; diese Last hast du getragen; so weit hast du den Stein geworfen; so weit bist du in einem Atem gelaufen, usw. Nun wollen wir sehen, was du jetzt kannst. So sporne ich ihn an, ohne ihn auf jemanden eifersüchtig zu machen"
> (Ebda.).

"Mein Schüler", hebt Rousseau im zweiten Buch des Emil hervor,

> "oder vielmehr der Schüler der Natur ist frühzeitig geübt, sich so weit wie möglich selbst zu genügen"
> (a.a.O., S. 103).

2.1 Die "negative Erziehung" Emils als "physischem Wesen"

Wie beim "homme naturel" im vorgeschichtlichen Naturzustand ist die selbstgenügsame Unabhängigkeit, die Emil genießt, aber daran gebunden, daß er zunächst in sittlicher Indifferenz, die Lob und Tadel gleichermassen verbietet, als vormoralisches, rein "physisches Wesen" verstanden werden kann: "Solange man nur physische Bedürfnisse kennt, genügt sich jeder selbst" (a. a.O., S. 181). Solange Emil sich auf ein "physisches Wesen" reduziert, lernt er sich noch nicht über die Beziehung zu den Menschen, sondern ausschließlich über seine Beziehung zu den Dingen kennen, mit denen er in der Unmittelbarkeit selbsttätiger Auseinandersetzung seine Erfahrungen macht:

> "Die Dinge ... erziehen uns durch die Erfahrung, die wir mit ihnen machen, und durch die Anschauung" (a.a.O., S. 10).

Die Beziehung zum Mitmenschen und der Mensch selbst muß dagegen "das letzte Studium des Weisen" (s.a.a.O., S. 183) sein. Es hieße den Gang der Natur umkehren, wollte man dieses Studium "zum ersten des Kindes machen" (s. Ebda.). Als Kind, d. i. als "physisches Wesen", schuldet Emil der menschlichen Gesellschaft noch nichts. Die einzige "Pflicht", die er wahrzunehmen hat, ist diejenige gegenüber sich selbst; diese stellt aber in Wahrheit das elementare "Recht" des Kindes auf sein Kindsein dar, das wir, die Erwachsenen, erst einmal dem Kind schuldig sind und an dem, als dem unbedingt Maßgeblichen, "natürliche Erziehung" sich auszurichten hat.

> "Unsere ersten Pflichten beziehen sich auf uns selber: unsere Urgefühle drängen sich in uns selber zusammen und alle natürlichen Regungen sind vorerst auf unsere Erhaltung und unser Wohlsein gerichtet. So bezieht sich unser erstes Gerechtig-

> keitsgefühl nicht auf das, was wir anderen schulden, sondern was uns andere schuldig sind. Hier liegt wieder eine der Verkehrtheiten der heutigen Erziehung, daß man den Kindern zuerst von ihren Pflichten und niemals von ihren Rechten spricht. ... Man sagt ihnen, was sie nicht verstehen können und was sie nicht interessiert"
>
> (a.a.O., S. 77).

Emil ist als "physisches Wesen" soweit wie irgend möglich auf sich, d. i. auf den selbsttätigen Einsatz der ihm zur Verfügung stehenden Kräfte und Fähigkeiten,gestellt, um bestimmte Problem- und Notsituationen, mit denen er sich konfrontiert sieht, meistern zu können. Da er nur auf die Erhaltung seines unmittelbaren, natürlichen Wohlbefindens bedacht ist, wäre es sinnlos, ihn an die "sozialen Gesetze" menschlichen Zusammenlebens binden zu wollen. Die Prinzipien, die als unbedingt maßgebliche die "natürliche Erziehung" Emils als "physischem Wesen" leiten müssen, können in sittlicher Indifferenz nur diejenigen der "Notwendigkeit" (vgl. a.a.O., S. 63, 67, 70 f.) und "Nützlichkeit" (vgl. a.a.O., S. 158, 172, 183) sein.

Geleitet vom Prinzip unpersönlicher"Notwendigkeit", die nicht so sehr Grenze als Bedingung der Möglichkeit "natürlicher Freiheit" ist, lernt das Kind am unüberwindbaren "Widerstand" der Dinge seine"Bedürfnisse", "Kräfte" und "Fähigkeiten" in Übereinstimmung mit der Unverbrüchlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge zu halten. Herausgelöst aus allen gesellschaftlichen Beziehungen, reduziert sich das Realitätsprinzip, dem Emil als "physisches Wesen" unterworfen ist, im ersten Jahrzehnt seiner Kindheit darauf, daß er lernt, der Erfahrung dinghafter "Notwendigkeit" Rechnung zu tragen. "Ihr seht", betont Rousseau am Ende des "dritten Buches" seines Erziehungsromans, bevor mit dem Eintritt in die "Reifezeit" eine einschneiden-

de Zäsur in der bisherigen Entwicklung Emils erreicht wird,

> "daß ich bisher mit meinem Zögling noch nicht über Menschen gesprochen habe. Er hätte zuviel gesunden Menschenverstand gehabt, um mich verstehen zu können. Er fühlt seine Beziehungen zum anderen Menschen noch nicht deutlich genug, um andere von sich aus beurteilen zu können. Er kennt noch kein anderes menschliches Wesen als sich selbst und ist noch weit entfernt, sich zu kennen. ... Über die Stellung der anderen weiß er nichts, aber er kennt seinen Platz und hält ihn fest. Statt ihn mit sozialen Gesetzen zu binden, die er noch nicht kennt, haben wir ihn mit den Ketten der Notwendigkeit gebunden. Er ist beinahe noch nichts anderes als ein physisches Wesen. Behandeln wir ihn weiter so"
>
> (a.a.O., S. 183).

Das Realitätsprinzip der "Notwendigkeit" wird, sobald Emil das "Lernalter" des "Knaben" erreicht und damit die Fähigkeit entwickelt, tiefer in die gesetzmäßigen Zusammenhänge der Dinge einzudringen, durch das Prinzip des "Nützlichen" ergänzt:

> "Bisher kannten wir nur das Gesetz der Notwendigkeit: jetzt beachten wir auch das Nützliche"
>
> (a.a.O., S. 158).

Nach wie vor aber interessiert sich Emil "nur für physische Dinge "(s. a.a.O., S. 172). Was ihn interessiert, ist ausschließlich sein eigener Nutzen, nicht der der Gemeinschaft (vgl. Ebda.). Der "Nutzen", betont Rousseau, muß dem Alter der Kinder "angemessen und ihnen auch verständlich sein" (s. Ebda.). Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die Frage nach dem jeweils "Nützlichen" auf die Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse des Kindes, d. i. auf sein "jetziges Wohlbefinden" als "physisches Wesen",bezogen bleibt:

> "Sobald wir unserem Zögling den Begriff des Wortes <u>nützlich</u> vermittelt haben, haben wir ein weiteres, bedeutendes Mittel, um ihn zu erziehen. Denn das Wort macht einen starken Eindruck auf ihn, vorausgesetzt, daß es einen seinem jetzigen Alter verständlichen Sinn erhält und die Beziehung zu seinem jetzigen Wohlbefinden deutlich einsieht"
>
> (a.a.O., S. 173; vgl. 183 f.).

Emil lernt seine "wahren Bedürfnisse" zwar nur kennen, indem er dem "Gesetz der Notwendigkeit" sich unterwirft, sein Realitätsbezug bleibt jedoch grundsätzlich durch das Interesse an seinem unmittelbaren "Wohlbefinden" bestimmt. Die Frage "was nützt das?" (s. a.a.O., S. 172) hebt diesen Realitätsbezug nicht auf, sondern macht ihn lediglich bewußt; sie reproduziert ihn, indem sie ihn expliziert und zum Kriterium des überhaupt Wissenswerten macht.

Das Selbstsein Emils kann nur gewahrt werden, wenn er, eingebettet in die Unverbrüchlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge, allen Ansprüchen und Einflüssen von seiten korrupter menschlicher Gesellschaft entzogen wird.

> "Wenn man einen Menschen für andere erzieht, statt für sich selbst? Dann ist Übereinstimmung unmöglich"
>
> (a.a.O., S. 12).

Die Erziehung "für sich selbst" ist mit dem Programm einer "negativen Erziehung" identisch. "Negative Erziehung", die alle positiven, durch die Gesellschaft vorgegebenen Erziehungs- und Lernziele zurückweist, kann das, was "wissenswert" ist, nurmehr im Horizont der unmittelbaren Bedürfnisse und Interessen des Kindes interpretieren. Das Selektionsprinzip des "Nützlichen", das darüber entscheidet, was "wissenswert" ist (vgl. a.a.O., S. 157, 173), bezieht sich auf das unmittelbare Wohl des Kindes. Es kann, wenn die Erziehung "für sich selbst" nicht in eine Erziehung "für andere" sich verkehren soll, nicht oder zumindest nicht primär im Sinne des für die Gesellschaft "Nützlichen" oder im Sinne dessen verstanden werden, was die Erwachsenen in angeblich berechtigter "Vorsorge" (vgl. a.a.O., S. 59) für nützlich und notwendig halten. "Negative Erziehung" bringt das gegenüber allen

sozialen Verpflichtungen vorrangige Recht des Kindes auf sein Kindsein zur Geltung. Was dem heranwachsenden Kind, wenn es "für sich selbst" erzogen werden soll, primär zuteil werden muß, ist das Glück erfüllter Gegenwart, denn: "Jedes Alter, jede Lebensstufe hat seine eigene Vollkommenheit und seine eigene Reife" (a.a. O., S. 149). Alle objektiven gesellschaftlichen Ansprüche oder Forderungen, die in Berufung auf die notwendige "Vorsorge" an das Kind herangetragen werden, verlieren ihre Berechtigung, denn es ist gerade die "Vorsorge ..., die uns ständig über uns hinaustreibt und die uns oft dahin stellt, wohin wir nie gelangen werden!" (s. a.a.O., S. 59). "Negative Erziehung", die darauf bedacht sein muß, jede Verfrühung oder Überforderung der Kräfte, die dem Kind in Übereinstimmung mit seinen unmittelbaren Bedürfnissen und Interessen jeweils zur Verfügung stehen, zu vermeiden, bindet sich an eine paradoxe Regel: "Sie heißt nicht: Zeit gewinnen, sondern Zeit verlieren" (s. a.a.O., S. 72). "Negative Erziehung" setzt ihr Vertrauen allein in die natürliche Ordnung der Dinge und die sittlich indifferente, ursprüngliche Güte (bonté naturelle) der menschlichen Natur.

> "Halten wir unerschütterlich daran fest, daß die ersten Regungen der Natur immer richtig sind. Es gibt keine Ur-Verderbtheit des Herzens. Es gibt darin kein einziges Laster, von dem man nicht sagen könnte, wie und woher es hineingekommen ist. Die einzige natürliche Leidenschaft ist die Selbstliebe. ... Diese Eigenliebe an sich und in bezug auf uns ist gut und nützlich, und da sie nicht notwendig Beziehung zu anderen hat, ist sie in dieser Hinsicht von Natur aus indifferent. ... Bis die Vernunft, die der Führer der Eigenliebe ist, erwacht, darf das Kind nichts tun, weil andere es sehen oder hören,oder mit einem Wort, nichts aus Rücksicht auf andere tun, sondern nur das, was die Natur von ihm verlangt: dann wird es nur recht tun"
>
> (a.a.O., S. 71).

Da das Kind uneingeschränkt zur Entfaltung bringen können muß, was als "Charakterkeim" (s. a.a.O., S. 73) in ihm steckt, dürfen ihm keinerlei persönliche oder soziale Zwänge auferlegt werden. Der Erzieher hat vielmehr, indem er, alle Fremdinteressen abwehrend, sein eigenes Leben vorbehaltlos in dem des Kindes aufgehen läßt, in teilnehmender Beobachtung allein auf die sich manifestierende, natürliche Veranlagung des Kindes selbst hinzuhören:

> "Wer vorsichtig ist, belauscht demnach die Natur, beobachtet genau den Zögling, ehe er ihm das erste Wort sagt. Erlaubt seinem Charakterkeim, sich frei zu zeigen! Legt ihm keinerlei Zwang auf, um ihn besser kennenzulernen!"
>
> (Ebda.).

Die Erziehung, die Emil erhält, muß bis zu seinem 12. Lebensjahr eine rein "negative" sein. Jede sittlich-religiöse Unterweisung wird ausgeschlossen. Wenn der "Verstand vor Irrtümern" und das "Herz vor Lastern" (s. a.a.O., S. 72) bewahrt wird, wenn verhindert wird, daß schlechte Gewohnheiten angenommen werden und Vorurteile sich festsetzen, so daß der Zögling fähig ist, frei und unbefangen der Vernunft sich zu öffnen, so ist alles getan worden, was im Rahmen "negativer Erziehung" sinnvollerweise getan werden kann. "Negative Erziehung" ist nicht nur mit der anthropologischen Aufspaltung Emils in ein "physisches" und "moralisches Wesen" impliziert, sondern ist vielmehr, wie auch diese Aufspaltung selbst, Ausdruck eines polemischen Verhältnisses gegenüber kirchlicher Dogmatik und Lehrautorität im Zeichen kritischer Vernunft.

> "Die erste Erziehung muß ... rein negativ sein. Sie darf das Kind nicht in der Tugend und in der Wahrheit unterweisen, sondern sie muß das Herz vor Laster und den Verstand vor Irrtümern bewahren. Wenn es euch gelingt, nichts zu tun und zu verhindern, daß etwas getan werde, den Zögling gesund und stark bis ins 12. Lebensjahr zu bringen, selbst wenn er

> links von rechts nicht unterscheiden kann, so würde sich nun sein Geist von der ersten Lektion an der Vernunft öffnen. Nichts würde den Erfolg eurer Bemühungen verhindern, da er ohne Vorurteile und Gewohnheiten ist. Bald wäre er unter euren Händen der weiseste Mensch. Ihr habt mit Nichtstun begonnen und endet mit einem Erziehungswunder"
>
> (a.a.O., S. 72 f.).

Emil ist primär, - der spezifische pädagogische Bezug zu seinem Erzieher ändert daran nichts, sondern bleibt selbst maßgeblich dadurch bestimmt, - ein auf sich gestelltes und in der Unmittelbarkeit reinen Selbstseins aus sich heraus existierendes "physisches Wesen", das in einem zur negativen Bestimmung des "sauvage isolé" im 2. Discours analogen Abstraktionsprozeß als ein nahezu gefühlloses, a-sexuelles, a-soziales, a-moralisches und a-religiöses Wesen gekennzeichnet werden muß. So unverzichtbar für die neuzeitliche Pädagogik Rousseaus programmatische Forderung geworden ist, im Kinde das Kind sehen und achten zu lernen, so unannehmbar ist der Weg, den Rousseau zur Lösung dieser Aufgabe vorgesehen hat. Wird Rousseaus Konstruktion beim Wort genommen, so ist Emil nicht die liebenswürdige Erscheinung eines Kindes, das ganz es selbst sein darf, aufgehend im Glück erfüllter Gegenwart, sondern vielmehr ein monströses Restwesen, ein in Wahrheit nicht lebensfähiges, unmenschliches Kind.

Bevor er mit dem Erwachen des Geschlechtstriebs in ein "moralisches Wesen" sich verwandelt, lernt Emil sich wesenhaft über seine Beziehung zu den Dingen kennen. Er macht als "physisches Wesen" seine erste Selbsterfahrung im unmittelbaren Umgang mit den Dingen selbst. Die eigene Erfahrung, die in aktiver Auseinandersetzung mit der Realität der Dinge selbst gewonnen wird, darf nicht durch das überlieferte Wissen, wie es im Medium der Sprache sich niederschlägt, vorweggenommen, ersetzt und

in seiner Unbefangenheit von vorneherein in Frage gestellt werden. Kritischer Vernunft kann Emil sich nur öffnen, wenn sein Verstand nicht gezwungen worden ist, in vorgeschriebenen Denkbahnen oder leeren Sprach- und Begriffsformeln, die an die Stelle der Sache selber treten, sich zu bewegen. "Negative Erziehung" impliziert die Ermöglichung unmittelbarer Sachbegegnung, und zwar im naiv empiristischen Sinne. Damit ist natürlich unterstellt, daß es gleichsam einen Zugang zu den nackten Tatsachen selbst gibt, das faktisch Gegebene also nicht immer schon auch als Produkt der Sprache und logisch-kategorialer Vermittlungsformen verstanden werden muß, die ihrerseits, eingebettet in die kritische Selbsterkenntnis sich verwirklichender Vernunft, das Produkt einer langen geschichtlichen Vermittlung sind. Rousseau verkennt, daß die objektive Realität der Dinge, mit der die Menschen sich konfrontiert sehen, grundsätzlich eine geschichtlich vermittelte ist.

Reines Selbstsein impliziert die Ermöglichung je eigener, individueller Erfahrung in geschichtsloser Unmittelbarkeit, ohne daß die bloßen "Zeichen" der Dinge, "positive" Belehrung und Bevormundung von seiten dogmatischer Lehrautorität, oder in der wissenschaftlich-kulturellen Überlieferung bereits zur festen Gestalt geronnene, menschliche Erfahrung zwischen die in reiner Selbsttätigkeit zu machende Erfahrung des Kindes und die Sachen selbst treten dürfen.

> "Dinge und Sachen! Ich kann es nicht genug wiederholen, daß wir den Worten zu viel Bedeutung beimessen. Mit unserer schwatzhaften Erziehung schaffen wir nur Schwätzer "
>
> (a.a.O., S. 174; vgl. S. 100, 111, 151, 178).

> "Er (der Schüler, S.R.)
>
> darf nichts wissen, weil ihr es ihm gesagt habt, sondern weil er es selbst verstanden hat. Er soll die Naturwissenschaften nicht lernen, sondern er-

finden. Setzt ihr aber jemals die Autorität an die Stelle des Verstandes, so wird er nicht mehr selber überlegen. Er wird der Spielball fremder Meinungen werden"

(a.a.O., S. 159 f.).

"Kein anderes Buch als die Welt, kein anderer Unterricht als die Tatsachen. Ein Kind, das liest, denkt nicht; es liest nur. Es unterrichtet sich nicht, es lernt nur Worte"

(a.a.O., S. 159).

Die Konfrontation mit der Realität der sinnlich greifbaren Dinge und ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang (l'ordre pysique) kann für die Entwicklung des heranwachsenden Kindes aber nur insoweit von motivierendem Wert sein, als sie den "unmittelbaren Bedürfnissen" des Kindes und den "Kräften", die ihm auf einer bestimmten Entwicklungsstufe jeweils zur Verfügung stehen, entspricht, denn nur dann ist sie selbsttätiger Erschließung voll zugänglich. Als "physisches Wesen" durch den "Widerstand" der sinnlich greifbaren Dinge selbst belehrt, lernt Emil, in aktiver Auseinandersetzung mit ihnen zunächst seinen Körper, seine Sinne und seine physischen Kräfte zu erproben. Am "Widerstand" der Dinge lernt er aber auch erst seine "wahren Bedürfnisse" kennen, die mit der "Ordnung der Natur" in Übereinstimmung sind. Was er wirklich "will" und "vermag", kann Emil nur in Erfahrung bringen, wenn er dem Prinzip der "Notwendigkeit" sich unterwirft. Geleitet von seinen "wahren Bedürfnissen" und gestützt auf geschärfte Sinne und physische Kräfte, deren Reichweite er jeweils richtig einzuschätzen weiß, entwickelt Emil im Knabenalter die Kraft des Verstandes, die ihn befähigt, in immer umfassendere gesetzmäßige Zusammenhänge der Natur einzudringen. Dies geschieht auf der Basis naiver Experimentalphysik. Durch das ihm verborgen bleibende didaktische Arrangement seines Erziehers in Si-

tuationen versetzt, in denen das Lernen von neuem in seiner bedrängenden Notwendigkeit erfahren werden kann, lernt Emil, in von keinem Bücherwissen belasteter Ursprünglichkeit Fragen zu stellen, Probleme zu erfassen, zu experimentieren sowie die Konstruktionsprinzipien bereits gemachter wissenschaftlich-technischer Erfindungen noch einmal zu finden und mit den einfachsten Hilfsmitteln zu realisieren.

Emil soll mit einer Realität konfrontiert werden, die nicht im Horizont schriftlicher Überlieferung im vorhinein ausgelegt ist. Rousseau hat dabei vor allem auch die dogmatische Verfestigung bestimmter theologisch-philosophischer Lehrtraditionen im Blick. Nicht der "Vernunft anderer" (s. a.a.O., S. 111), sondern seines eigenen Verstandes soll Emil sich bedienen lernen, und zwar in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der sinnlichen Realität der Dinge selbst. Auch die Begrifflichkeit "intellektueller Vernunft", die tiefer in die Ordnung der Natur eindringt, bleibt an die unmittelbare Realitätserfahrung "sinnenhafter Vernunft" gebunden. "

> "Um denken zu lernen, müssen wir ... unsere Glieder, unsere Sinne und unsere Organe üben, denn sie sind die Werkzeuge unseres Geistes"
>
> (Ebda.; vgl. S. 41, 119, 149, 159, 161).

> "Der Mensch macht ... seine ersten Bewegungen, um sich mit allem, was ihn umgibt, zu messen und die sinnlichen Eigenschaften der wahrgenommenen Gegenstände zu erproben. Seine ersten Erkenntnisse sind also eine Art von Experimentalphysik, die sich auf seine eigene Erhaltung bezieht und von der man ihn durch spekulative Studien ablenkt, ehe er seinen Platz in dieser Welt erkannt hat. ... Da der Mensch alles, was er begreift, nur durch die Sinne begreift (man erinnere sich an Locke's berühmtes Diktum: "nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu", S.R.), so ist die erste Vernunft des Menschen eine sinnenhafte Vernunft; sie bildet die Grundlage der intellektuellen Vernunft. Unsere ersten Phi-

losophielehrer sind unsere Füße, unsere Hände, unsere Augen. An ihre Stelle Bücher zu setzen, heißt nicht, uns vernünftig denken lehren, sondern uns der Vernunft anderer zu bedienen, d. h. uns zu lehren, viel zu glauben und nie etwas wirklich zu wissen"

(Ebda.).

2.2 Die Erziehung Emils als "moralischem Wesen"

Rousseau versucht im 2. Discours zur Selbsterkenntnis der ursprünglichen, wahren Natur des Menschen vorzudringen, indem er von allem, was für den Menschen im Gesellschaftszustand konstitutiv ist, abstrahiert, selbst von den für das menschliche Leben und Verhältnis zur Wirklichkeit schlechthin konstitutiven Medien der Familie, Arbeit und Sprache. Das Abstraktionsprodukt des "homme naturel" setzt als dessen Gegenbild den "homme civil" voraus. Rousseaus Versuch, durch die Verfallsgeschichte des Menschen hindurch zu dessen ursprünglicher Natur vorzudringen, gerät jedoch, diese einfache Konstruktion e contrario ad absurdum führend, zur Abstraktion von der menschlichen Natur selbst. - Die dichotomische Gegenüberstellung von natürlichem und zivilisiertem Menschen wird zwar im Erziehungsroman, begreiflicherweise ohne bis zu ihrer äußersten Konsequenz getrieben zu werden, aufgenommen, verschärft sich in ihrer Problematik jedoch dadurch, daß zu ihr eine andere dualistische Konstruktion, nämlich die Aufspaltung Emils in ein "physisches" und "moralisches Wesen", hinzukommt.

Mit der"Reifezeit" wird eine einschneidende Zäsur in Emils Entwicklung gesetzt. Erst wenn Emil mit dem Erwachen der Sexualität eine gefühlsbetonte Beziehung zum Menschen sucht, soll moralisch-religiöse Erzie-

hung, die Erziehung zur Liebe und politisch-soziale Erziehung einsetzen können. Im Hinblick auf diesen zweiten großen Entwicklungsabschnitt sollen nur diejenigen Aspekte herausgearbeitet werden, die für Hegels Auseinandersetzung mit Rousseau relevant sind. In ein "moralisches Wesen" sich verwandelnd, entwikkelt Emil eine Form der Selbsterkenntnis, die nicht länger durch sittliche Indifferenz gekennzeichnet ist. Emil beginnt, über die Beziehung zu den Menschen sich kennenzulernen:

> "Der Mensch muß ... seine Beziehungen studieren. Solange er sich nur als physisches Wesen kennt, muß er sich über seine Beziehungen zu den Dingen kennenlernen: das ist die Aufgabe seiner Kindheit. Wenn er sich als moralisches Wesen fühlt, muß er sich über seine Beziehungen zu den Menschen kennenlernen: das ist die Aufgabe seines ganzen Lebens. Sie beginnt mit dem Zeitpunkt, zu dem wir jetzt gelangt sind"
>
> (a.a.O., S. 213).

Aber auch jetzt wird Emil keineswegs, wie man annehmen würde, in unmittelbarer Betroffenheit mit den realen gesellschaftlichen Verhältnissen und Verstrickungen seiner Zeit konfrontiert, um, analog zur unmittelbaren Erfahrung mit der Realität der sinnlich greifbaren Dinge, Selbsterfahrungen zu machen, die für seine Verwirklichung als "moralisches Wesen" im Kontext sittlicher, d. i. institutionell vermittelter Handlungszusammenhänge, relevant sein könnten. Emils Studium des Menschen bewegt sich paradoxerweise zunächst, - getragen von der Entwicklung seiner Einbildungskraft (l'imagination), - subjektiv im Element allgemeiner Vorstellungen, objektiv aber im Medium schriftlicher Überlieferung und Schilderung. Emil begegnet der Welt des Menschen, wie sie im Medium der "Bücher" sich reflektiert, um erst allmählich in unmittelbarer Betroffenheit eigene Erfahrungen zu machen und als Liebender in persönliche,

intime Beziehung zu einem konkreten Menschen zu treten. - Rousseau, der das Glück des "natürlichen Menschen" mit dessen selbstgenügsamer Unabhängigkeit identifiziert und dessen pädagogisches Ideal der auf sich gestellte, selbsttätig mit seiner Umwelt sich auseinandersetzende "Knabe" ist, konnte der primären Angewiesenheit des Menschen auf die Erfahrung der Liebe nicht gerecht werden. Das konstitutive Angewiesensein auf einen anderen Menschen kann nur in prinzipiell inadäquater Form, nämlich als "Schwäche" und "persönliche Abhängigkeit", interpretiert werden. Das Übersichhinaussein der Liebe, ja jede gefühlsbetonte "Zuneigung", die das auf sich gestellte Individuum an einen anderen Menschen bindet, muß im Grunde primär als Verlust selbstgenügsamer Unabhängigkeit und als Einbuße an Glück verstanden werden.

> "Die Schwäche macht den Menschen gesellig. ... Jede Anhänglichkeit ist ein Zeichen der Schwäche, denn wenn keiner den anderen brauchte, so dächte er nicht daran, sich mit ihm zu vereinen. So entspringt aus unserer Schwäche unser zerbrechliches Glück. Ein wahrhaft glückliches Wesen ist einsam. Gott allein genießt absolutes Glück"
>
> (a.a.O., S. 222).

Bezeichnenderweise bleibt auch das in der "Reifezeit" sich entwickelnde Gefühl der "Liebe" lange Zeit eine bloße Tendenz der "Sehnsucht", also ohne Erfüllung. Das Glück erfüllter Gegenwart wird nur dem "Knaben" zuteil.

Verwandelt sich Emil in ein geschlechtliches und damit zugleich in ein "fühlendes" und "moralisches Wesen", - ein Umbruch in der bisherigen Entwicklung, den Rousseau mit einer "zweiten Geburt" (s. a.a.O., S. 211) vergleicht, - so ist die Zeit für die Selbsterfahrung einer höheren Freiheit gekommen, die in der Innerlichkeit des Gefühls (sentiment intérieur) und "Gewissens"

(conscience) sich erschließt. Mit dieser Erfahrung gewinnt die bereits im 2. Discours als spezifisches menschliches Wesensmerkmal hervorgehobene Freiheit gegenüber unmittelbarer Triebbestimmtheit überhaupt erst ihre Aktualität. Sie gewinnt diese aber nicht, ohne zugleich ihrer moralischen Verinnerlichung und Vertiefung unterworfen zu werden. Hat "natürliche Freiheit" ihren Grund in der sittlich indifferenten Güte (bonté naturelle) des Menschen als "physischem Wesen", so bewährt sich die höhere, "moralische Freiheit" als verdienstvolle in der "Tugend". Sie befähigt den Menschen, der in Konflikt mit seinen sinnlichen Leidenschaften geraten ist, zur moralischen Stärke der Selbstüberwindung und des Verzichts. (Am eindrucksvollsten hat Rousseau diesen Konflikt in der Nouvelle Héloïse am Beispiel der leidenschaftlichen Liebe zwischen Saint-Preux und Julie dargestellt.)

Der Gegensatz zwischen "natürlicher" und "moralischer Freiheit" scheint unüberbrückbar zu sein. Tatsächlich läßt sich jedoch eine entscheidende Gemeinsamkeit aufweisen. Beide Formen der Freiheit realisieren sich nicht im institutionellen Rahmen eines geschichtlichen Vermittlungszusammenhangs, wie er für sittliches Handeln konstitutiv ist, sondern im Rückgang auf die geschichtslose Unmittelbarkeit einer vorinstitutionellen Ordnung, sei es der von Gott gesetzten "physischen Ordnung" (l'ordre physique) der Natur oder der ihr übergeordneten, göttlich-moralischen Ordnung (l'ordre moral), zu der der Mensch in der unmittelbaren Selbstgewißheit und Innerlichkeit des "Gewissens" (conscience), allein dem "sentiment intérieur" gehorchend, sich zu erheben vermag. - Rousseau kennt zwei Formen der "Tugend": eine private, die im Austrag eines inneren Konflikts sich bewährt, mit dem ausschließlichen Ziel,

"gerecht zu sein zwischen Gott und sich" selbst (s. a.a.O., S. 336), und eine öffentliche. Bereits in der im Jahre 1755 im V. Band der Enzyklopädie erschienenen Abhandlung "De l'économie politique" wird die "vertu" des Bürgers (citoyen) in die Übereinstimmung des "besonderen" mit dem "allgemeinen Willen" gesetzt.[5] Von der Tugend des Bürgers soll jedoch erst später die Rede sein.

Das Problem der Selbsterkenntnis der wahren menschlichen Natur wird im "Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars" noch einmal aufgegriffen. Rousseau hat das "Glaubensbekenntnis" bezeichnenderweise in das vierte Buch seines Erziehungsromans aufgenommen, das die Erziehung Emils als "moralisches Wesen" behandelt. Emil soll grundsätzlich über nichts belehrt werden, "was seine Fassungskraft übersteigt" (a.a.O., S. 269). Unter dieser Maxime steht seine Erziehung im ganzen. Wie er als"physisches Wesen" lernen muß, in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der Realität der sinnlich greifbaren Dinge seine eigenen Erfahrungen zu machen und seines eigenen Verstandes sich zu bedienen, so darf er auch, was Glaubensfragen betrifft, keiner anderen Autorität als der seiner eigenen Vernunft unterworfen werden. Emil soll über die Heilsmechanismen eines institutionalisierten, den Menschen entmündigenden Glaubens hinweg in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott und der von ihm gewollten "ordre moral" selbst treten können. Der erzieherische Anspruch einer auf überlieferte Zeugnisse und dogmatische Lehrautorität sich stützenden, positiven Offenbarungsreligion wird grundsätzlich zurückgewiesen. Abgelöst vom Boden konkreter Überlieferung, die lediglich noch als "Vorurteil" gesehen werden kann, reduziert sich die Religion auf das Abstraktionsprodukt rein "natürlicher Religion".

Kritische Vernunft bewährt sich nicht darin, daß sie die christliche Glaubens- und Freiheitssubstanz in ihrem spezifischen geschichtlichen Anspruch auf den Begriff bringt, sondern bindet sich lediglich noch an das Produkt ihrer eigenen Abstraktion. Religiöse Erziehung darf deshalb auch erst dann einsetzen, wenn der Educandus den "richtigen Gebrauch" von seiner "Vernunft" zu machen weiß.

> "Wir aber, die das Joch der Religion in jeder Beziehung abschütteln, die der Autorität nichts einräumen, die Emil nichts lehren wollen, was er nicht in jedem Land von selbst lernen könnte, in welcher Religion werden wir ihn erziehen? In welche Sekte werden wir unseren natürlichen Menschen eingliedern? Die Antwort scheint mir sehr einfach zu sein. Wir führen ihn weder in die eine noch in die andere ein, aber wir setzen ihn instand, die zu wählen, zu der ihn der richtige Gebrauch seiner Vernunft führen muß"
>
> (a.a.O., S. 270).

> "Solange man weder der Autorität der Menschen noch den Vorurteilen seines Geburtslandes Zugeständnisse macht, können uns die bloßen Einsichten der Vernunft bei der natürlichen Erziehung nicht weiter führen als die natürliche Religion. Darauf beschränke ich mich mit meinem Emil"
>
> (a.a.O., S. 335).

"Natürliche Religion" erschöpft sich darin, daß sie die natürliche Ordnung der Dinge (l'ordre physique) und der Moral (l'ordre moral) auf ihren Ursprung, d. i. auf Gott als ihren "Schöpfer", zurückführt. Menschliche Vernunft ist jedoch eine prinzipiell endliche. Ihre Reichweite ist zu begrenzt, um im Element reiner Begrifflichkeit metaphysische Fragen, die das Wesen Gottes und der Welt im ganzen betreffen, beantworten zu können. Jenseits des Bereichs sinnlicher Erfahrung gibt es keine sichere Erkenntnis mehr. Das Ganze der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr bleibt ein undurchdringliches Geheimnis. Damit muß aber auch die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis,

die dem wahren Wesen des Menschen auf den Grund kommen soll, problematisch werden. Rousseau vertritt auf theoretisch-spekulativer Ebene den Standpunkt eines radikalen Agnostizismus.

> "Die allgemeinen und abstrakten Ideen sind die Quellen der größten Irrtümer der Menschen. Niemals ist durch das Gerede der Metaphysik eine einzige Wahrheit entdeckt worden"
>
> (a.a.O., S. 285).

> "Wir haben keinen Maßstab für diese ungeheure Maschine (der Welt im ganzen, S.R.). ... Wir kennen weder ihre Urgesetze noch ihren letzten Zweck; wir kennen uns selbst nicht, weder unsere Natur noch unser aktives Prinzip. Wir wissen kaum, ob der Mensch ein einfaches oder ein zusammengesetztes Wesen ist (dies betrifft die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, S.R.). Undurchdringliche Geheimnisse umgeben uns von allen Seiten. Sie sind jenseits des Sinnenbereichs. ... Wir sind ein kleiner Teil eines großen Ganzen, dessen Grenzen uns entschwinden, und das sein Schöpfer unserem törichten Wortgezänk ausliefert. Wir sind eitel genug, darüber entscheiden zu wollen, was dieses Ganze an und für sich ist und was wir in bezug auf das Ganze sind"
>
> (a.a.O., S. 277 f.).

Die "Vernunft" (raison), von der im "Glaubensbekenntnis" die Rede ist, hat primär eine kritische, antidogmatische Funktion zu erfüllen. Sie weist den klassischen Anspruch der Metaphysik auf reine, positive Vernunfterkenntnis entschieden zurück. Von der Vernunft den "richtigen Gebrauch" machen heißt, alle spekulativen Ansprüche aufzugeben und die Unaufhebbarkeit ihrer Grenzen zu anerkennen. Der höchste Akt der Vernunft ist ihre demütige Selbstverleugnung vor Gott und dem Geheimnis seines "unendlichen Wesens", das ich nur verehren kann, weil es allem menschlichen Begreifen grundsätzlich sich entzieht.

> "Je weniger ich Gott begreife, um so mehr verehre ich ihn. Ich demütige mich vor ihm und sage: Wesen aller Wesen, ich bin, weil du bist. Ich erhebe mich zu meinem Quell, wenn ich unaufhörlich über mich

> nachdenke. Meine Vernunft gebrauche ich am würdigsten, wenn ich mich vor dir vernichte!"
> (a.a.O., S. 300).

Die Selbstverleugnung der Vernunft hat die Reduktion nicht nur des Wissensmöglichen, sondern auch des überhaupt Wissenswerten auf das, was mich angesichts meiner unaufhebbaren Endlichkeit praktisch "unmittelbar angeht", zur Konsequenz.

> "Die erste Frucht, die ich aus diesen Betrachtungen zog, war, daß ich meine Untersuchungen auf das beschränkte, was mich unmittelbar anging, und mich für den Rest einer tiefen Unwissenheit überließ"
> (a.a.O., S. 278).

Was mich als "moralisches Wesen" "unmittelbar angeht", ist, daß ich zwischen "gut" und "böse" unterscheiden lerne. Über diesen Unterschied aber kann ich weder durch äußere "Erfahrung" noch durch "Erziehung" belehrt werden, denn diese kann nur "Grundsätze" vermitteln, die im Rahmen institutionalisierter Ungleichheit zu einer bestimmten Zeit Gültigkeit besitzen, und jene kann mich nur über die Maximen belehren, an denen menschliches Handeln unter den Bedingungen gesellschaftlicher Abhängigkeit tatsächlich sich orientiert. Auch kritische Vernunft, welche die jeweils geltenden "Grundsätze" als "Vorurteile" entlarvt, ermöglicht keine positive Erkenntnis des "Guten" und "Bösen". Was sie dazu beitragen kann, erschöpft sich darin, daß wir "unsere erworbenen Vorstellungen von unseren natürlichen Gefühlen" (s. a.a.O., S. 304) unterscheiden lernen. Wie das "Gute" und "Böse" jeweils inhaltlich sich bestimmt, darüber entscheidet nicht kritische Urteilskraft, sondern, zurückgenommen in die geschichtslose Unmittelbarkeit innerer Erfahrung, die ursprünglichere Tiefe des "Gefühls" (sentiment intérieur) und des "Gewissens". Rousseaus Auffassung zufolge

"sind uns die Liebe zum Guten und der Haß gegen das Böse ebenso natürlich wie die Selbstliebe. Die Gewissensregungen sind keine Urteile, sondern Gefühle"

(s. a.a.O., S. 304 f.).

"Im Grunde der Seele gibt es ... ein angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, gegen unsere eigenen Grundsätze, unsere und die Handlungen anderer als gut oder böse beurteilen; und dieses Prinzip nenne ich Gewissen. Bei diesem Wort höre ich alle diejenigen aufschreien, die sich für weise halten: Irrtümer der Kindheit, Vorurteile der Erziehung! rufen sie einstimmig. Im menschlichen Geist ist nichts, was er nicht durch Erfahrung erworben hat (Anspielung auf Lokke's empiristische Erkenntnistheorie, S.R.); und alles beurteilen wir nach erworbenen Ideen"

(a.a.O., S. 303).

Werden wir über "gut" und "böse" durch die Unmittelbarkeit innerer Erfahrung belehrt, so reduziert sich das Problem der Gewissensbildung im Grunde darauf, "Vorurteile" bewußt zu machen und zwischen "erworbenen" und "natürlichen Vorstellungen" unterscheiden zu lernen. Der Rückgang in die Tiefe des "inneren Gefühls" bedarf, sofern der Akt unmittelbarer Billigung und Mißbilligung durch die Sicherheit instinktiven Verhaltens gekennzeichnet ist, selbst keiner rationalen Klärung und Durchdringung:

"So sind wir der Verpflichtung enthoben, unser Leben mit dem Studium der Moral verbringen zu müssen"

(a.a.O., S. 306).

"Wir können Menschen sein, ohne Gelehrte sein zu müssen"

(Ebda.).

"Gewissen! Gewissen! Göttlicher Instinkt! Unsterbliche und himmlische Stimme! Sicherer Führer eines unwissenden und beschränkten, aber verständigen und freien Wesens! Untrüglicher Richter über Gut und Böse, der den Menschen gottähnlich macht! ... Ohne dich fühle ich nichts in mir, das mich

> über die Tiere erhebt, als das traurige Vorrecht, mich mit Hilfe eines ungeregelten Verstandes und einer grundsatzlosen Vernunft von Irrtum zu Irrtum zu verlieren"
>
> (Ebda.).

Die geschichtslose Unmittelbarkeit reiner Selbstbeziehung, durch die im 2. Discours die ursprüngliche Natur des Menschen und im Erziehungsroman das ungebrochene Selbstseinkönnen Emils als "physischem Wesen" bestimmt ist, tritt in anderer Gestalt auf "moralischer" Handlungsebene, - jetzt aber zurückgenommen in die Tiefe eigener Innerlichkeit, - noch einmal auf. Damit stellt sich im Zusammenhang mit dem Problem der Selbsterkenntnis der wahren menschlichen Natur auch das Problem der Identität, d. i. der reinen Übereinstimmung des menschlichen Individuums mit sich, worin dessen Glück ja bestehen soll, von neuem. Für das "Glück" des menschlichen Individuums als "physischem" wie als "moralischem Wesen" ist, wenn auch in jeweils anderer Weise, die reine Übereinstimmung mit sich das konstitutiv Maßgebliche. Der "homme naturel" des 2. Discours lebt in der Ungebrochenheit unmittelbarer Einheit mit sich und der Ordnung (l'ordre physique) der Natur. Auch die Erziehung Emils zu einem"natürlichen Menschen", - der, zum Manne geworden, allerdings in der Lage sein soll, in die bestehende Gesellschaftsordnung seines Herkunftslandes (im Sinne von "pays", nicht von "patrie"!) zurückzukehren, ohne sich selbst zu verlieren, - wird am Anfang des ersten Buches des Erziehungsromans unter das formale Prinzip unmittelbarer Übereinstimmung mit sich gestellt. "Für sich" und nicht "für die anderen" erzogen, soll Emil das Glück "natürlicher Freiheit" genießen können. Emil soll deshalb zwar in der moralisch indifferenten "Abhängigkeit von den Dingen" (s. a.a.O., S. 63), nicht aber in Abhängigkeit

von der "Willkür" der Menschen erzogen werden. Das "natürliche Erziehung" leitende Prinzip unmittelbarer Übereinstimmung mit sich oder, dasselbe anders ausgedrückt, reinen, individuellen Selbstseins, wird in den ersten drei Büchern des "Emil" zunächst eindeutig auf das "Kind" beziehungsweise den "Knaben" als vormoralisch-"physisches Wesen" hin interpretiert, und, ganz im Zeichen des sensualistischen Eudämonismus französischer Aufklärung, mit dem sinnenhaften Glück identifiziert, das im Genuß unmittelbarer Gegenwart besteht. Rousseau nimmt damit Diderots programmatische Formel des "bonheur présent" auf. Rousseaus spezifische Interpretation dieser Forderung kommt einerseits darin zum Ausdruck,daß er das Recht auf das sinnenhafte Glück der Gegenwart ausdrücklich für die zu wahrende "Kindheit des Kindes" in Anspruch nimmt, zum andern in der pädagogisch maßgeblichen Bestimmung dieses Glücks, das mit der selbstgenügsamen Unabhängigkeit und Spontaneität eines Selbstseinkönnens in natürlicher Unmittelbarkeit schlechthin identisch ist. - Rousseau erblickt das Wesen dieses "Glücks", das "natürliche Erziehung" zu gewährleisten hat, zum einen in der vollen Entfaltung der individuellen Bedürfnisse, Kräfte und Fähigkeiten, zum andern und vor allem aber im wohl ausbalancierten Gleichgewicht zwischen den "Wünschen" und "Fähigkeiten" beziehungsweise zwischen dem "Wollen und Können" (s. a.a.O., S. 57) des Menschen.

> "Je näher der Mensch seinem Naturzustand geblieben ist, um so kleiner ist der Abstand zwischen seinen Wünschen und seinen Fähigkeiten, und um so näher ist er seinem Glück"
>
> (a.a.O., S. 58).

> "Worin besteht ... die menschliche Weisheit oder der Weg zum wahren Glück? Nicht eigentlich darin, unsere Wünsche zu vermindern. Denn wenn sie hinter unserem Vermögen zurückbleiben, so bliebe ein

> Teil unserer Fähigkeiten ungenützt, und wir gelangten nicht zum vollen Genuß unserer Sinne. Ebensowenig wäre es möglich, wenn wir unsere Fähigkeiten ausweiteten. Denn wenn unsere Wünsche ebenfalls im gleichen Maße zunähmen, würden wir um so glücklicher. Es gilt also, das Übergewicht der Wünsche über unsere Fähigkeiten zu vermindern und Wollen und Können in vollkommenes Gleichgewicht zu bringen. Nur wenn alle Kräfte tätig sind, und die Seele dabei noch in Frieden ruht, ist der Mensch ausgeglichen"
>
> (a.a.O., S. 57).

Auf Grund dieser Wesensbestimmung des Glücks definieren sich auch die Verhältnisbegriffe "Schwäche" und "Stärke". "Ein Wesen, dessen Kraft seine Bedürfnisse übersteigt, ... ist stark; ein Wesen, dessen Bedürfnisse seine Kraft übersteigen, ... ist schwach" (a.a.O., S. 58). Das Kind wird deshalb in Verkehrung des ordre naturel in dem Maße geschwächt, wie durch äußere Einflüsse und Verfrühungen, - zum Beispiel durch eine vorzeitig erregte "Einbildungskraft" (vgl. a.a.O., S. 57), - "künstliche Bedürfnisse" in ihm hervorgerufen oder unnötige Hilfen angeboten werden, die seine eigene Aktivität, d.i. den ihm auf einer bestimmten Entwicklungsstufe möglichen Einsatz seiner eigenen Kräfte und Fähigkeiten, unterbinden. Das Kind ist, solange es seine Bedürfnisse nicht allein aus eigener Kraft zu befriedigen vermag, ohnedies in konstitutiver Weise relativ "schwach". Das Glück, das der "natürliche Mensch" in selbstgenügsamer Unabhängigkeit genießt, kann beim Kind, - wenigstens bevor mit dem "Knabenalter" sogar eine Stufe "überschüssiger Kräfte" (vgl. a.a.O., S. 156) erreicht wird, - immer nur ein restringiertes, relatives sein.

> "Ehe die Vorurteile und die menschlichen Einrichtungen unsere Neigungen verdorben haben, besteht das Glück der Kinder wie der Erwachsenen im Genuß der Freiheit. Die Freiheit der Kinder ist aber durch ihre Schwäche begrenzt. Wer nach seinem Willen handelt, ist glücklich, wenn er sich selbst genügt.

> Das trifft auf den Menschen im Naturzustand zu. Wer nach seinem Willen handelt, ist unglücklich, wenn seine Bedürfnisse seine Kräfte übersteigen. Das trifft auf das Kind in demselben Zustand zu. Die Kinder genießen, selbst im Naturzustand, nur eine unvollkommene Freiheit"
>
> (a.a.O., S. 62).

Eltern, die unter den korrumpierenden Bedingungen gesellschaftlicher Abhängigkeit und Konkurrenz existieren müssen, also selbst nicht mehr erfahren können, was Glück bedeutet, können auch ihren Kindern nicht mehr das Glück freien Selbstseins gewähren .

> "Eltern, die in der Gesellschaft leben, führen das Kind zu früh ein. Sie wecken mehr Bedürfnisse, als es hat, und vergrößern seine Schwäche, statt sie zu vermindern. Sie vergrößern sie noch weiter, weil sie von ihm verlangen, was die Natur nicht verlangte: seine geringen Kräfte ihrem Willen zu unterwerfen, anstatt es nach seinem Willen leben zu lassen"
>
> (Ebda.).

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß mit dem vierten Buch des Erziehungsromans eine einschneidende Zäsur in der Entwicklung Emils erfolgt. Verwandelt sich Emil mit dem Erwachen der Sexualität in ein "moralisches Wesen", so muß das Prinzip reiner, unmittelbarer Übereinstimmung mit sich seine bisherige Eindeutigkeit verlieren. Der anthropologische Dualismus[6] zwischen dem Menschen als "physischem" und "moralischem Wesen", der die Erziehung Emils in zwei große Hauptabschnitte unterteilt, wird im "Glaubensbekenntnis" in prägnanter Schärfe herausgearbeitet. Der Mensch, heißt es dort, sei "keine Einheit" (s. a.a.O., S. 290, vgl. S. 291), sondern, in seinem Sein durch zwei konträre "Prinzipien" bestimmt, ein zutiefst zwiespältiges, widersprüchliches Wesen. Der Mensch als "moralisches Wesen" steht in konstitutivem Konflikt mit sich als "physischem Wesen", anders ausgedrückt: er ist Geist- und Triebwesen zugleich. Dieser konstitutive Konflikt

ist Rousseaus Auffassung zufolge nur dadurch zu lösen, daß das "aktive Prinzip" moralischer Selbstdisziplin gegenüber dem "passiven" der "Sinne" zum herrschenden Prinzip erhoben wird. Der Mensch ist unfrei, das heißt er macht sich zum "Sklaven" seiner "Leidenschaften", wenn er, wie es für ein reines Sinnen- und Triebwesen kennzeichnend ist, in seinem Handeln durch "Antriebe von außen" (s. a.a.O., S. 292) sich bestimmen läßt. Er ist frei, wenn er auf die Stimme seines "Gewissens" hört und, allen sinnlichen Verführungen widerstehend, aus der Tiefe seines "inneren Gefühls" (sentiment intérieur") heraus handelt. Menschliches Handeln kann nicht, wie Condillac dies versucht hatte, in kausal-analytischer Weise nach dem Modell bloßer Sinnes- und Triebmechanik erklärt werden. Wie könnte der Mensch als "moralisches Wesen" für sein Handeln sich verantwortlich fühlen und zur Rechenschaft gezogen werden, wenn er nicht frei wäre und, von "äußeren Antrieben" grundsätzlich unabhängig, "durch sich selbst tätig" (s. Ebda.) sein könnte?

> "Kein materielles Wesen ist durch sich selbst tätig; ich aber bin es. Man kann es mir bestreiten, ich fühle es, und dieses Gefühl, das zu mir spricht, ist stärker als die Vernunft (d. i. als die analytische Rationalität einer sensualistischen Mechanik, S.R.), die es bestreitet. Ich habe einen Körper, auf den die anderen ebenso einwirken wie er auf sie. Diese Wechselwirkung ist nicht zu bezweifeln; aber mein Wille ist unabhängig von meinen Sinnen. Ob ich zustimme oder widerstehe, unterliege oder siege, ich fühle ganz deutlich in mir, ob ich getan habe, was ich tun wollte, oder ob ich meinen Leidenschaften nur nachgebe. ... Wenn ich mich versuchen lasse, handle ich auf Antriebe von außen. Wenn ich mir diese Schwäche vorwerfe, höre ich nur auf meinen Willen. Ich bin Sklave durch meine Laster, aber frei durch mein Gewissen"
>
> (Ebda.).

Emil entwickelt als "moralisches Wesen" ein von Grund auf anderes, neues Selbstverständnis. An die Stelle

physischer Aktivität, die in sittlich indifferenter Abhängigkeit von den Dingen am Prinzip äußerer "Notwendigkeit" ihr Regulativ hat, tritt rein innere, moralische Handlungsmotivation. Emil fühlt sich unfrei, wenn er "passiv" der "Herrschaft der Sinne" (s. a.a.O., S. 290) sich unterwirft, und frei, wenn er, anstatt von seinen "Leidenschaften" sich hinreißen zu lassen, auf die Stimme der Vernunft hört, - praktischer Vernunft natürlich. Auch moralisch-praktische Vernunft ist jedoch kein Organon möglicher Erkenntnis, sondern muß vielmehr vom "inneren Gefühl" und "Instinkt" des "Gewissens" sich leiten lassen, denn:

> "Zu oft täuscht uns die Vernunft; wir sind nur allzu berechtigt, sie abzulehnen. Das Gewissen aber täuscht nie. Es ist der wahre Führer des Menschen: es verhält sich zur Seele wie der Instinkt zum Leib"
>
> (a.a.O., S. 300).

Moralisch-praktische Vernunft reduziert sich, sieht man von ihrer rein kritischen Funktion einmal ab, im Grunde auf die Kraft der Selbstzucht. Sie stützt sich, im Gegensatz zu theoretisch-intellektueller Vernunft, nicht auf die Sinne, sondern widersetzt sich vielmehr allen "Versuchungen", die von diesen ausgehen. Vernunft und Sinnlichkeit verhalten sich nun wie Freiheit und Unfreiheit zueinander.

> "Als ich ... über die Natur des Menschen nachdachte, glaubte ich zwei deutlich verschiedene Prinzipien entdeckt zu haben. Das eine erhob ihn zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen in die Regionen der intellektuellen Welt, ... das andere zog ihn zu sich herab, unterwarf ihn der Herrschaft der Sinne, den Leidenschaften, die ihre Diener sind, und trat so in Gegensatz zu allem, was ihm das Gefühl des ersten einflößte. ... Nein, der Mensch ist keine Einheit: ich will und ich will nicht, ich fühle mich Sklave und frei, ich sehe das Gute, ich liebe es und ich mache das Böse; ich bin aktiv, wenn ich auf die Vernunft höre, passiv, wenn mich meine Leidenschaften fortreißen; und wenn ich ihnen unterlegen bin, so ist das Ge-

> fühl, daß ich widerstehen hätte können, meine größte Qual"
>
> (a.a.O., S. 290 f.).

Solange das Leben des Menschen durch die "Selbstliebe" bestimmt ist, gilt seine erste Sorge ihm selbst (vgl. a.a.O., S. 300), d. i. dem eigenen Wohlbefinden. Er muß deshalb, wenn ihn nicht Gewissensqualen (vgl. a.a.O., S. 291) um alle Befriedigungen, die seine Sinne und Leidenschaften ihm vortäuschen, bringen sollen, in Einklang mit sich als "moralischem Wesen" handeln. - Besteht das sinnenhafte Glück des "physischen Wesens", - und zwar auf der Basis sittlich indifferenter, verdienstloser Güte (bonté naturelle), - in der unmittelbaren Übereinstimmung mit sich und der physischen Ordnung der Natur, so setzt das höhere Glück des "moralischen" Subjekts den inneren Konflikt voraus, will also verdient sein. Den inneren Frieden, den der Mensch als "moralisches Wesen" sucht, kann er nur finden, wenn er seinen Willen mit dem Willen Gottes in Einklang weiß. Das höhere Glück, das dem Menschen zuteil wird, wenn er auf die Stimme seines Gewissens hört, beruht auf der durch "Tugend" wiedergewonnenen Übereinstimmung mit sich als "moralischem Wesen" und der unbedingten Einordnung in die von Gott gesetzte moralische Ordnung.

> "Ich fühle mich nur noch als Werkzeug des großen Wesens, das das Gute will, das es tut und das auch mein Wohl dadurch befördern will, daß ich meinen Willen mit dem seinen in Einklang bringe und meine Freiheit richtig gebrauche. Ich füge mich in die von ihm gesetzte Ordnung und bin sicher, diese Ordnung eines Tages zu genießen und meine Glückseligkeit darin zu finden"
>
> (a.a.O., S. 308).

Der Gegensatz zwischen innerer Aktivität und äußeren Antrieben unterworfener Passivität ist der kritische Hebel, dessen Rousseau sich bedient, um das assozia-

tionsmechanistische Denkmodell des Sensualismus aus den Angeln zu heben. Das Prinzip spontaner Aktivität wird nicht erst auf moralisch-religiöser, sondern vielmehr schon auf erkenntnistheoretischer Ebene eingeführt. Ein schlechthin passiver Vorgang ist, erkenntnistheoretisch gesehen, für Rousseau lediglich die einzelne, sinnliche "Empfindung" oder "Wahrnehmung", die gerade auf Grund ihrer Passivität den fragwürdigen Vorzug genießt, ein prinzipiell wahres "Bild" vom einzelnen Gegenstand zu vermitteln. Demgegenüber kann die Bildung allgemeiner "Vorstellungen" und Verhältnisbegriffe, wie sie aus dem "Vergleich" der einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen zu entwickeln sind, oder gar das "vergleichende Urteil", das eine Feststellung darüber gestattet, was die einzelnen Gegenstände in der Allgemeinheit objektiver Zusammenhänge sind, nicht in bloßer Passivität begründet sein. Mit dem aktiven Prinzip sieht das erkennende Subjekt aber auch möglichem Irrtum sich ausgesetzt:

> "Wahrnehmen heißt empfinden; vergleichen heißt urteilen. Urteilen und empfinden ist also nicht das gleiche. ... Meiner Meinung nach besteht das unterscheidende Merkmal eines aktiven oder intelligenten Wesens darin, daß es dem Wort <u>ist</u> einen Sinn geben kann. Vergebens suche ich im reinen Sinnenwesen diese geistige Kraft, die zur Deckung bringt und dann urteilt"
>
> (a.a.O., S. 280).

> "Warum stimmt das Bild, das die Empfindung ist, nicht mit seinem Modell überein, das der Gegenstand ist? Weil ich aktiv bin, wenn ich urteile, weil das Verfahren, das vergleicht, fehlerhaft ist und weil mein Verstand, der die Beziehungen beurteilt, seine Irrtümer mit den Wahrheiten der Empfindungen vermengt, die nur die Gegenstände zeigen"
>
> (a.a.O., S. 281).

Das Prinzip der Aktivität beziehungsweise Spontanei-

tät bildet nicht nur die konstitutive Voraussetzung für die Freiheit des "moralischen Wesens", sondern ist in analoger Weise auch für das menschliche Individuum als "physisches Wesen" konstitutiv. Gestützt auf die mit Hilfe elementarer Sinneserziehung erst einmal zu erwerbende Vielfalt, Koordination und Schärfe einzelner sinnlicher Wahrnehmungen,muß Emil als "Knabe" lernen, seines eigenen Verstandes sich zu bedienen, d. i. die allgemeinen Vorstellungen, die er von den Dingen sich macht, vergleichend miteinander in Beziehung zu setzen, um schließlich ein eigenes, selbständiges Urteil über bestimmte Sachzusammenhänge sich bilden zu können. - Das Prinzip der Aktivität steht, wie sich zeigt, mit dem pädagogisch maßgeblichen Prinzip reinen Selbstseinkönnens in unauflösbarem, inneren Zusammenhang, mehr noch, es bildet auf Grund seines kognitiv-moralischen Doppelaspekts die verbindende Klammer zwischen der Erziehung Emils als "physischem" und "moralischem Wesen". Das Prinzip spontaner Aktivität geht durch den anthropologischen Dualismus von "physischem" und "moralischem Wesen" hindurch.[7] Dies manifestiert sich vor allem auch in der zugleich damit ins Spiel kommenden Unmittelbarkeit eigener Erfahrung, und zwar innerer wie äußerer. Alle Formen menschlichen Welt- und Selbstverständnisses, die als geschichtlich vermittelte Teilhabe an Kultur und damit substantielle Identitätsbildung ermöglichen würden, stehen von vorneherein unter dem Verdacht, bloße "Vorurteile" zu sein und Ausdruck dogmatisch-autoritärer Bevormundung. Emil mit ihrem Anspruch konfrontieren, hieße ihn sich selbst entfremden.

2.3 Das pädagogische Verhältnis zwischen Emil und seinem Erzieher

Im Rahmen korrumpierender gesellschaftlicher Abhängigkeit muß die Existenz des Menschen in "Sein" und "Schein" sich aufspalten. Die Freiheit reinen Selbstseinkönnens, die zu wahren Aufgabe einer "natürlichen Erziehung" ist, impliziert, daß alle von außen an das heranwachsende Kind herangetragenen Forderungen, Zielsetzungen und erzieherischen Eingriffe zurückgewiesen werden. Emil kann nur dann ganz er selbst sein, wenn er keinerlei Abhängigkeitsverhältnissen, seien sie persönlicher oder gesellschaftlicher Art, sich unterworfen sieht, und gegenüber keiner Instanz, von der er Sanktionen zu befürchten hätte, zum Gehorsam sich verpflichtet fühlt. Pflichten und Forderungen sind, wenn sie nicht erfüllt werden, immer auch mit "Strafen" verbunden, stellen also das notwendige Vertrauensverhältnis zwischen Erzieher und Zögling von vorneherein in Frage. Ein Kind, das die Erfahrung machen können soll, daß es in der Beziehung zu seinem Erzieher ganz es selbst sein kann, muß uneingeschränkt in alle seine Lebensäußerungen eingehen können. Glaubt es, um vor Strafen sich schützen zu können, Lüge und Verstellung nötig zu haben, so verliert es mit dem notwendigen Vertrauen zu seinem Erzieher zugleich sich selbst. Erst

> "die Pflicht zu gehorchen erzeugt die Notwendigkeit zu lügen. Weil der Gehorsam mühsam ist, entzieht man sich ihm heimlich, so oft man kann, und weil das augenblickliche Interesse, Strafe oder Vorwurf zu vermeiden, über das entferntere siegt, die Wahrheit zu sagen. Warum soll also euer Kind lügen, wenn es frei und natürlich erzogen ist? Was hat es zu verbergen? Ihr tadelt es nicht, ihr bestraft es für nichts, ihr fordert nichts von ihm. Warum sollte es euch also nicht ebenso harmlos erzählen, was es getan hat, wie seinem Spielkameraden?"
>
> (a.a.O., S. 82).

> "Sieht es (das Kind, S.R.) ..., daß ihr ihm nicht zuwiderhandeln wollt, dann mißtraut es euch auch nicht. Da es nichts zu verbergen hat, wird es euch nicht täuschen oder belügen. Ohne Furcht gibt es sich, wie es ist"
>
> (a.a.O., S. 105).

Strafen dürfen im Kontext "negativer Erziehung" nicht als intentionale erzieherische Maßnahmen, die von einer übergeordneten Autorität verhängt würden, verstanden werden, sondern reduzieren sich vielmehr in reiner Funktionalität auf die Konsequenzen, die aus den Handlungen des Zöglings selbst unmittelbar sich ergeben. (In diesem Zusammenhang kann an das immer wieder bemühte Beispiel der "zerbrochenen Fensterscheibe" erinnert werden).

> "Haltet das Kind von den Dingen abhängig und ihr werdet es naturgemäß erziehen. Setzt seinen unvernünftigen Wünschen nur natürliche Widerstände oder Strafen entgegen, die aus seinen Handlungen selbst hervorgehen, und deren es sich bei gleicher Tat erinnert. Man braucht ihm das Böse nicht zu verbieten; es genügt, es daran zu hindern. Erfahrung und Ohnmacht müssen ihm das Gesetz vertreten"
>
> (a.a.O., S. 63).

An die Stelle der Kriterien des "Erlaubten" und "Verbotenen" müssen die moralisch indifferenten, am Realitätsprinzip der "Notwendigkeit" festgemachten Kategorien des "Möglichen" und "Unmöglichen" treten. Der Erzieher steht dem Kind nicht als institutionalisierte oder persönliche Autorität gegenüber, in deren Ermessen es liegen würde, bestimmte Handlungen zu erlauben oder zu verbieten. Er repräsentiert auch nicht den Anspruch einer geistig-geschichtlichen Welt, den er im Interesse substantieller Identitätsbildung und Handlungsorientierung geltend zu machen hätte. Seine erzieherische Aufgabe reduziert sich vielmehr, solange Emil noch nicht viel mehr als ein "physisches Wesen" ist, auf die planmäßige Konfrontation seines Zöglings mit dem Prinzip dinghafter

Notwendigkeit, das diesem erlaubt, die notwendige Übereinstimmung von "Wollen" und "Können" selbst in Erfahrung zu bringen. Die völlige Zurücknahme erzieherischer Autorität, wie sie mit dem in natürlicher Unmittelbarkeit zu gewährleistenden, reinen Selbstsein des Kindes impliziert ist, steht mit der Reduktion der Realität beziehungsweise Realitätserfahrung auf den Widerstand der natürlichen Ordnung der Dinge in unauflösbarem Korrelationszusammenhang. Am Widerstand einer auf die natürliche Ordnung der Dinge reduzierten Realität muß das Kind seine unmittelbaren Bedürfnisse und die Kräfte, die es zu deren Befriedigung aufwendet, solange erschöpfen, bis es gelernt hat, die "Notwendigkeit", mit der natürlichen Ordnung der Dinge im Einklang zu leben, zu anerkennen.

> "Behandelt euren Zögling, wie es seinem Alter entspricht. ... Befehlt ihm nie und nichts, was es auch sein mag. Er darf gar nicht auf den Gedanken kommen, daß ihr irgendeine Autorität über ihn beansprucht. ... Er soll früh das naturgewollte Joch fühlen, das schwere Joch der Notwendigkeit, unter das sich jeder Sterbliche beugen muß. Diese Notwendigkeit muß er immer in den Dingen, nie in den Launen der Menschen sehen. Der Zwang der Verhältnisse muß der Zügel sein, der ihn hält, nicht die Autorität"
>
> (a.a.O., S. 70).

> "Man hat alle Mittel erprobt, außer dem einen, das zum Erfolg führen kann: die wohlgeordnete Freiheit. Man darf sich nicht mit der Erziehung befassen, wenn man die Kinder nicht durch die beiden Gesetze des "Möglichen" und des "Unmöglichen" dorthin zu leiten versteht, wo man sie haben möchte. ... Mit dem Band der Notwendigkeit bindet, treibt oder hält man es zurück, ohne daß es murrt. Die bloße Macht der Dinge macht es gefügig und folgsam"
>
> (a.a.O., S. 71).

Ist der Erzieher aber gezwungen, dem Kind einen Wunsch abzuschlagen, so muß er gleichsam mit der "eisernen" Unerbittlichkeit dinghafter Notwendigkeit sich wappnen:

> "Euer Nein muß eisern sein. Wenn das Kind fünf-, sechsmal seine Kräfte daran erschöpft hat, macht es keine weiteren Versuche mehr"
> (a.a.O., S. 70).

Obwohl Rousseau die Notwendigkeit des "Studiums", d. i. einer rationalen Durchdringung der "Moral", nicht anerkennt, sondern diese vielmehr von der Tiefe des "inneren Gefühls" her zu begründen sucht, so daß moralisch-praktische Vernunft im Grunde auf die Kraft, sich selbst in Zucht zu nehmen, sich reduziert, gibt es einen Passus in seinem Erziehungsroman, in dem die Erziehung zu vernunftgeleitetem Handeln eine überraschende Aufwertung erfährt, - per negationem allerdings. Gerade weil es das "Meisterstück einer guten Erziehung" sei, "einen vernünftigen Menschen zu bilden" (s. a.a.O., S. 68), dürfe die "Vernunft" nicht schon im Kindes- oder Knabenalter als Mittel und "Werkzeug" benutzt werden, um das "Werk" der Vernunft hervorzubringen. "Natürliche Erziehung", die erreichen will, daß Emil als "moralisches Wesen" aus freiem Willen im Bewußtsein der Notwendigkeit dem "Joch der erwachenden Vernunft" (s. a.a.O., S. 337) sich unterwirft, muß auf der vorhergehenden Entwicklungsstufe Emils als "physischem Wesen" gerade vermeiden, an die Vernunft sich zu wenden, denn: das "Kind" und der "Knabe" Emil verfügt zwar über "sinnenhafte Vernunft" (s. a.a.O., S. 111), nicht aber über moralisch-praktische Vernunft. Das heranwachsende Kind ist, auf ein nahezu "physisches Wesen" reduziert, naturgemäß dem Appell an die Vernunft unzugänglich, so daß es entweder nur vortäuschen kann, durch Einsicht und Vernunftgründe überzeugt zu sein, Sein und Schein also auseinandertreten (vgl. a.a.O., S. 68 f.), oder aber, da es das "Vernünftige" immer nur als lästige Einschränkung empfinden konnte, gerade dann, wenn mit

dem Alter der "erwachenden Vernunft" die bereitwillige Selbstverpflichtung auf sie geboten wäre, versuchen muß, das "Joch" der Vernunft abzuschütteln. Verfrühter Appell und die naturwidrige Unterwerfung unter das Diktat der Vernunft müßten auf beiden Entwicklungsstufen den Selbstverlust des Zöglings, sei es in seiner "natürlichen" oder "moralischen Freiheit", zur Folge haben. Dem drohenden Selbstverlust wird als positives Gegenbild die umfassende Freiheit und Übereinstimmung Emils mit sich entgegengesetzt, wie sie im Kontext "natürlicher Erziehung" unter dem Doppelaspekt des Menschen als "physischem" und "moralischem Wesen" sich darstellen muß:

> "Da er seine Kindheit in der ganzen Freiheit verbrachte, die sie (die den Zwängen gesellschaftlicher Erziehung ausgesetzten Kinder, S.R.) sich in ihrer Jugend anmaßen, fängt er nun in seiner Jugend an, sich an die Ordnung zu binden, der man sie als Kinder unterworfen hatte. Diese Ordnung wird ihnen zur Plage, sie verabscheuen sie, sie sehen darin nur die lange Tyrannei der Erzieher und glauben nur dadurch der Kindheit ledig zu werden, daß sie jede Art von Zwang abschütteln; sie halten sich dann für den langen Zwang, in dem man sie gehalten hat, schadlos wie ein Gefangener, der, der Ketten ledig, seine Glieder reckt, bewegt und beugt"
>
> (a.a.O., S. 337).

> "Emil ... setzt seine Ehre darein, ein Mann zu werden und sich dem Joch der erwachenden Vernunft zu unterwerfen. ... So ist für die einen das Alter der Vernunft nur das Alter der Zügellosigkeit; für den anderen wird es das Alter des vernünftigen Denkens"
>
> (Ebda.).

Reines Selbstsein wird unter dem dreifachen Aspekt des Natur-, Kind- und Entwicklungsgemäßen zur Geltung gebracht.

> "Jedes Alter, jede Lebensstufe hat seine eigene Vollkommenheit und seine eigene Reife"
>
> (a.a.O., S. 149).

> "Die Natur will, daß Kinder Kinder sind, ehe sie Männer werden. ... Die Kindheit hat eine eigene Art zu sehen, zu denken und zu fühlen, und nichts ist unvernünftiger, als ihr unsere Art unterschieben zu wollen"
>
> (a.a.O., S. 69).

Wird das Erziehungsziel in die geschichtslose Unmittelbarkeit reinen Selbstseinkönnens zurückgenommen, so kann der Erzieher lediglich noch als "Diener der Natur" (s. a.a.O., S. 339) und Anwalt des Kindes sich verstehen. Er kann nicht die Ansprüche einer geistig-geschichtlichen Welt vertreten, mit dem Ziel, substantielle Identitätsbildung zu ermöglichen und durch universelle Teilhabe an Kultur die Reproduktion gesellschaftlicher Ungleichheit abzubauen.[8] - Ist das Ganze der "gesellschaftlichen Einrichtungen" (s. a.a.O., S. 9) das Unwahre, d. i. die den Menschen schlechthin deformierende Macht, unter deren Herrschaft er nur um den Preis seines Selbstverlusts zu existieren vermag, so scheint die verloren gegangen Möglichkeit einer Selbstverwirklichung in Freiheit prinzipiell nur auf zwei Wegen zurückgewonnen werden zu können: entweder, indem das Individuum in die vorinstitutionelle "Ordnung der Natur" zurückgenommen wird, oder aber auf dem Wege einer das korrupte Ganze umwälzenden, politisch-sozialen Revolution.

Da dem heranwachsenden Kind alles, nämlich die Freiheit reinen Selbstseins, geschuldet wird, es selbst aber von der drückenden Last aller gesellschaftlichen "Pflichten" und Forderungen befreit sein soll, reduziert sich die Realität, mit der es, ohne daß sein Selbstverlust befürchtet werden müßte, noch konfrontiert werden kann, auf die vorgeschichtlich-vorinstitutionelle "Ordnung der Natur".- Der Erzieher, der auf das unbedingte Recht des Kindes, in Übereinstimmung mit dem Gang und der Ordnung der Natur ganz es selbst sein zu können, sich verpflichtet

fühlt, muß nicht nur auf alle direkte erzieherische Lenkung, sondern auch auf den Anspruch auf ein eigenes, persönliches Leben und eine Interessensphäre, die nicht durch ihre ausschließliche Bindung an die pädagogische Aufgabe präokkupiert wäre, Verzicht leisten. Das reine Selbstsein des Kindes kann nur um den Preis der totalen Selbstentäußerung des Erziehers sich verwirklichen. Dieser muß sogar seine Identität als Erzieher hinter der, wie es Emil scheinen muß, unmittelbaren Belehrung durch die Dinge selbst unsichtbar werden lassen. Emil wird mit dem Problemdruck exemplarischer Lernsituationen konfrontiert, die er, in unmittelbarer Betroffenheit um sein eigenes Wohl besorgt, aus eigener Kraft, auf eigenen, von ihm selbst gefundenen Wegen, und mit eigenen Mitteln bewältigen können soll. Das Raffinement eines allgegenwärtigen didaktischen Arrangements muß, wenn es seinen Erfolg nicht in Frage stellen soll, zugleich auf die Täuschung angelegt sein, keines zu sein. Das heranwachsende Kind darf zwar, - lediglich in der moralisch indifferenten Abhängigkeit von den Dingen gehalten und damit scheinbar Herr seiner selbst, - "tun, was es will" (s. a.a. O., S. 105), aber nur, weil und insofern es in Wahrheit nur wollen kann, was von seinem Erzieher im Sinne naturgemäßer Erziehung als notwendig und richtig eingesehen worden ist. Gerade weil es umwillen des reinen Selbstseinkönnens des Kindes dem Erzieher darum gehen muß, daß das Kind ihm nicht "mißtraut" (s. Ebda.), sondern ohne "Furcht" sich gibt, "wie es ist" (s. Ebda.), muß der Wille des Erziehers hinter einem didaktischen Arrangement verborgen bleiben, das in den Augen des Kindes die unmittelbare Konfrontation mit den Dingen selbst ist.

> "Mag er (der Zögling, S.R.) doch glauben, er sei der Herr, während in Wirklichkeit ihr es seid. Es gibt keine vollkommenere Unterwerfung als die,

> die den Schein der Freiheit wahrt: so nimmt man den Willen selbst gefangen. Ist euch das arme Kind, das nichts weiß, nichts kann und nichts kennt, nicht völlig ausgeliefert? Verfügt ihr nicht über alles, was es umgibt? Könnt ihr es nicht beeinflussen, wie ihr wollt? Sind nicht seine Arbeiten, seine Spiele, seine Vergnügungen und sein Kummer in euren Händen, ohne daß es davon weiß? Zweifellos darf es tun, was es will. Aber es darf nur das wollen, was ihr wünscht, daß es tue. Es darf keinen Schritt tun, den ihr nicht vorausbedacht hättet"
>
> (Ebda.).

Verwandelt sich Emil mit dem Erwachen der Sexualität in ein "fühlendes", "moralisches Wesen", so tritt der Erzieher hinter der natürlichen Ordnung der Dinge hervor. Erst jetzt gibt er sich Emil als sein Erzieher zu erkennen, um, nicht nur zum "Verstand", sondern zum "Herzen" seines Zöglings sprechend, diesen nunmehr selbst auf sein so lange vor ihm verborgen gehaltenes, erzieherisches Interesse an ihm zu verpflichten. Von einem tiefen Gefühl der Dankbarkeit erfüllt, lernt Emil, das Interesse seines Erziehers zu seinem eigenen zu machen. Emil, der als "physisches Wesen" niemand anderem irgendetwas schuldig ist, muß als "moralisches Wesen" unvermittelt mit der Einsicht fertig werden, schlechthin alles, nämlich das Glück seines freien Selbstseins im ganzen, der rückhaltlosen Selbstentäußerung seines Erziehers zu verdanken. "Durchdrungen von der Heiligkeit meiner Pflichten", heißt es aus der Perspektive des Erziehers,

> "mache ich ihm seine umso ehrwürdiger. Ich belebe die Überzeugungskraft meiner Gründe durch Bilder und Vergleiche. Ich ergehe mich nicht des langen und breiten in kalten Metaphern, sondern mein volles Herz strömt von Gefühlen über. Mein Verstand ist ernst und lehrhaft, mein Herz dagegen wird nicht enden können. Dann werde ich ihm darlegen, was ich für ihn getan habe und ich werde es ihm zeigen, als ob ich es für mich selbst gemacht hätte; er wird in meiner

> zärtlichen Zuneigung den Grund aller meiner Fürsorge sehen. ... Statt seine Seele einzuengen, indem ich ständig von seinen eigenen Interessen spreche, spreche ich fortan nur von meinen Interessen und rühre ihn dadurch noch mehr. Ich werde in seinem jungen Herzen alle Gefühle der Freundschaft, der Großmut und der Dankbarkeit entzünden. ... Ich werde ihn unter Tränen der Rührung ans Herz drücken und sagen: du bist mein Gut, mein Kind, mein Werk; von deinem Glück hängt meines ab"
>
> (a.a.O., S. 347).

"Aufgeklärt" über die für die "Reifezeit" konstitutiven Konflikte, Gefahren und Verführungen, die das ganze bisherige Werk der Erziehung zunichte zu machen drohen, richtet Emil als "moralisches Wesen" selbst die schützende Autorität seines Erziehers auf. Sie muß stark genug sein, um ihn gegen seine inneren "Feinde", d. i. gegen die hinreißende Gewalt der sinnlichen "Leidenschaften", in Schutz zu nehmen, so daß er trotz aller Versuchungen, die ihn bedrängen, in Übereinstimmung mit sich als "moralischem Wesen" zu leben vermag. Emil verpflichtet sich in unbedingtem Gehorsam auf die nun ausdrücklich von ihm selbst bestätigte, von neuem in ihre Rechte eingesetzte Autorität seines Erziehers, in der er die Wahrheit seines eigenen, "unabänderlichen Willens" (s. a.a. O., S. 349) verkörpert sieht. Analog zum Gesellschaftsvertrag durch die Schließung eines Erziehungsvertrags (vgl. a.a.O., S. 350 f.) in unbedingtem Gehorsam auf die Autorität seines Erziehers sich verpflichtend, verpflichtet sich Emil in Wahrheit zum Selbstgehorsam. Die Beziehung auf die scheinbar übergeordnete Autorität des Erziehers ist in die reine Selbstbeziehung Emils als "moralischem Wesen" zurückgenommen. In der Autorität des Erziehers muß sich, analog zum Citoyenstaat des C.S., der Vernunftzwang zur eigenen Freiheit verkörpern.

> "Er (Emil, S.R.) wird sich bereitwillig unter meinen Schutz stellen und - durch die Gefahren, die

> ihn umgeben, erschreckt - mit der ganzen Wärme seines Alters zu mir sagen: Mein Freund, mein Beschützer, mein Lehrer, nimm die Autorität wieder, die du in dem Augenblick ablegen willst, wo es für mich am wichtigsten ist, daß du sie behältst. Bis jetzt hattest du sie, weil ich schwach war; du sollst sie jetzt haben, weil ich es will, und sie wird mir umso heiliger sein. Verteidige mich gegen alle Feinde, die mich belagern, vor allem gegen die, die ich in mir trage und die mich verraten! Wach über dein Werk, damit es deiner würdig bleibt! Ich will deinen Vorschriften gehorchen, ich will es immer, das ist mein unabänderlicher Wille. Wenn ich dir einmal nicht gehorche, geschieht es gegen meinen Willen. Mach mich frei, indem du mich gegen meine Leidenschaften schützt, die mir Gewalt antun! Hindere mich daran, ihr Sklave zu sein und zwinge mich, mein eigener Herr zu sein, indem ich nicht meinen Sinnen, sondern meiner Vernunft gehorche!"
>
> (a.a.O., S. 349 f.).

Zumindest in den Augen Emils, der in geschichtsloser Unmittelbarkeit nur mit sich selbst identisch sein soll, also keinen "höheren" gesellschaftlichen Pflichten, die Ausdruck institutionalisierter Ungleichheit wären, unterworfen werden darf, muß das Verhältnis zu seinem Erzieher immer schon den Charakter einer mehr oder weniger symmetrischen Beziehung annehmen. Emil bestätigt zwar als "moralisches Wesen" ausdrücklich die Autorität seines Erziehers, aber nur um seine Selbstidentität als "moralisches " Subjekt besser wahren zu können. Er sieht im Erzieher seinen "Freund",und sein Erzieher achtet in ihm den "Mann", der der gemeinsamen Verantwortung sich bewußt ist.

> "Er ist noch euer Schüler, aber er ist nicht mehr euer Zögling. Er ist euer Freund; er ist ein Mann; behandelt ihn von nun an als Mann"
>
> (a.a.O., S. 338).

Da jedes korrumpierende Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältnis im Rahmen "natürlicher Erziehung" grundsätzlich ausgeschlossen ist, muß Emil eine entsprechen-

de Symmetrie der Beziehungen auch dann erfahren können, wenn er noch nicht viel mehr als ein "physisches Wesen" ist. Mit der Identität des Erziehers, der völlig hinter der natürlichen Ordnung der Dinge zurückzutreten hat, müssen auch die Generationsschranken aufgehoben werden, soweit wie möglich jedenfalls.

> "Entgegen der allgemeinen Meinung will ich nur bemerken, daß der Erzieher jung sein muß, so jung, wie ein weiser Mann eben jung sein kann. Am liebsten wäre mir, er wäre selbst noch ein Kind - wenn das möglich wäre - so daß er der Gefährte seines Zöglings und der Vertraute seiner Spiele werden kann. Zwischen der Kindheit und dem Alter gibt es zu wenig Gemeinsamkeit, als daß sich über diesen Abstand hinweg jemals eine dauerhafte Zuneigung bilden könnte"
>
> (a.a.O., S. 26).

Das Verhältnis der Symmetrie muß jedoch auch im Generationenverhältnis zum Ausdruck kommen. Das Kind darf zwar nicht der Willkür und den Zwängen der Erwachsenen ausgeliefert werden, aber nicht um den Preis, daß die Repression lediglich auf die andere Seite sich verlagert. Das Kind darf der Tyrannei und Willkür der Erwachsenen ebensowenig unterworfen werden wie diese umgekehrt den "unvernünftigen Wünschen", den "Launen" und der "Herrschsucht" eines Kindes, das durch falsches Entgegenkommen daran gewöhnt ist, "alles zu bekommen" (s. a.a.O., S.65).

> "Gibt es etwas Widerwärtigeres und Naturwidrigeres als ein herrschsüchtiges und eigensinniges Kind, das alle herumkommandiert und denen schamlos gebietet, die es nur allein zu lassen brauchten, damit es zugrunde geht?"
>
> (a.a.O., S. 67).

> "Ich habe schon gesagt, daß das Kind nichts bekommen darf, weil es danach verlangt, sondern weil es dessen bedarf"
>
> (Ebda.).

> "Es gibt daher nur einen Wunsch, den man den Kindern niemals erfüllen darf: den Kindern zu gehorchen"
>
> (Ebda.).

Kinder wie Erwachsene können das Glück, das im Genuß der Freiheit besteht, nur dann erfahren, wenn die Freiheit des anderen nicht unterdrückt wird. Dies ist das grundlegende Prinzip jeder symmetrischen Beziehung überhaupt. Symmetrie bedeutet primär die Wechselseitigkeit repressionsfreier Beziehung.

> "Es (das Kind, S.R.) muß seine Freiheit in seinen wie in euren Handlungen spüren"
> (a.a.O., S. 63).

> "Ehe die Vorurteile und die menschlichen Einrichtungen unsere Neigungen verdorben haben, besteht das Glück der Kinder wie der Erwachsenen im Genuß der Freiheit"
> (a.a.O., S. 62).

3. Der doppelte Weg aus der Entfremdung

Aus dem totalen Selbstverlust[9], den der Mensch im Rahmen der institutionalisierten Ungleichheit eines korrupten Gesellschaftszustandes, der durch unentrinnbar gewordene Abhängigkeits-, Konkurrenz- und Herrschaftsverhältnisse gekennzeichnet ist, erleidet, führen zwei alternative Wege heraus: ein politischer und ein pädagogischer.
A) Eine regressiv verstandene Rückkehr zum ursprünglichen Naturzustand ist von Rousseau, entgegen der polemischen Unterstellung seiner Gegner, niemals propagiert worden. (Die durch die Rousseauforschung längst widerlegte, aber immer wieder in der Literatur auftauchende Forderung des "Zurück zur Natur!", die angeblich von Rousseau erhoben worden ist, läßt sich in dieser Form bei Rousseau nirgendwo nachweisen. Sie ist, als Aufruf zu bloßer Rückkehr verstanden, zunächst eine polemisch-ironische Unterstellung Voltaires gewesen, gegen die Rousseau seinerseits mit entsprechender ironischer Schärfe sich verwahrt hat).

Im Rahmen der "Ordnung der Natur" genießt der Mensch das Recht, als natürliches Einzelwesen ganz er selbst sein zu können. Mit dem "Gesellschaftsvertrag" tritt an die Stelle dieses ursprünglichen Rechts das "geheiligte Recht" (s. Rousseau, J.J., C.S., S. 6) einer "gesellschaftlichen Ordnung" (s. Ebda.), in der die Menschen als freie Bürger nur ihrer eigenen Gesetzgebung unterworfen sind. "Dieses Recht entspringt jedoch keineswegs aus der Natur; es beruht ... auf Verträgen" (Ebda.). Im Rahmen legitimer "gesellschaftlicher Ordnung" geht es zwar um die Wiederherstellung verloren gegangener Freiheit und Gleichheit, aber in prinzipiell anderer Form und auf höherem Niveau. Sicher: das "Mitleid" (pitié) vertritt im Naturzustand die Stelle der Gesetze, denn es verbietet, einem "empfindenden Wesen" dadurch Leid zuzufügen, daß ihm ein fremder Wille aufgezwungen wird, aber korrumpierende, durch irrationale Macht- und Herrschaftsverhältnisse geprägte gesellschaftliche Abhängigkeit kann nur überwunden werden, wenn das eigene auf dem Umweg über das allgemeine Wohl angestrebt wird, und zwar, im Gegensatz zu dem als autarkes Ganzes auf sich gestellten "homme naturel", mit vereinten Kräften. Der Mensch gehorcht als freier Bürger (citoyen) im republikanischen Staat, d. i. in dem nach Gesetzen regierten Staat (vgl. a.a.O., S. 43), ausschließlich sich selbst. - Das "Mitleid" (pitié), durch das der "natürliche Mensch" unmittelbar mit den anderen "empfindenden Wesen" und ihrem Wohl sich verbunden fühlt, bildet zwar in gewisser Weise die Vorform für die Ausrichtung auf das Gemeinwohl im republikanischen Staat, impliziert aber keineswegs, daß die selbstgenügsame Unabhängigkeit des natürlichen Menschen, der im Gleichgewicht seiner "Kräfte" und "Bedürfnisse" jeweils als "absolutes

Ganzes" in sich ruht, zugunsten der vereinten Kräfte eines "moi commun" beziehungsweise eines übergeordneten Ganzen aufgegeben werden müßte. Kann aber das eigene Wohl, das die "volonté particulière" unmittelbar verfolgt, im Gesellschaftszustand nur auf dem Umweg über das Gemeinwohl und die darauf ausgerichtete "volonté générale" des "moi commun" wirklich gesichert und erreicht werden, so muß an die Stelle unmittelbarer gefühsmäßiger Einheit eine durch vernünftige Einsicht vermittelte Form der Vereinigung treten. (Dies hat auf der Ebene des "Gesellschaftsvertrags" selbst zur Konsequenz, daß der Herrschaftsvertrag vollständig in den Vereinigungsvertrag zurückgenommen werden muß). Mit dem Gesellschaftsvertrag soll eine institutionelle Ordnung geschaffen werden, die nur um den Preis der "Denaturierung" der autarken Individuen eine Wiederherstellung der Freiheit und Gleichheit, und zwar auf der Basis materiell entsprechend abgestützter, allgemeiner Rechtsgleichheit, ermöglichen kann (vgl. a.a.O., S. 23 f., 27, 46).

Die Negativität reiner Selbstbeziehung ist aber, wenn auch nur in strukturanaloger Form, für die sittlich-politische Freiheit des Bürgers (citoyen) ebenso konstitutiv wie für die "natürliche Freiheit" der autarken Individuen. Beide Gestalten der Freiheit müssen, durch den Schein des bloßen Gegensatzes hindurchdringend, von Hegel her als Manifestationsformen der "negativen Freiheit" des emanzipatorischen bürgerlichen Subjekts begriffen werden, das im Bruch mit der Substanz der Herkunftsgeschichte sich konstituiert.
Dies schließt, wie sich zeigen wird, nicht aus, daß Hegels kritische Wertung gegenüber beiden Formen der Freiheit eine entgegengesetzte ist. Die in die vorgeschichtliche Ordnung der Natur projizierte, angebliche

Unschuld des homme naturel wird radikal verworfen. Dagegen kann Hegel, der affirmativ auf dem Boden des konstitutionellen Rechtsstaates steht, die Rousseausche Definition "bürgerlicher Freiheit" als "Gehorsam gegen das Gesetz" (s. a.a.O., S. 24) positiv aufnehmen. Diese Rezeption ist allerdings selbst wieder eine radikal kritische. Hegel ist nämlich zum einen nicht mehr in der Lage, auf dem Boden sich etablierender bürgerlicher Gesellschaft an der abstrakten Legitimationsfigur des "Gesellschaftsvertrags" festzuhalten, sondern sieht sich vielmehr gezwungen, die Vertragskategorie in den privatrechtlich-ökonomischen Bereich zurückzunehmen; zum andern erkennt er, daß Rousseaus kritische Unterscheidung zwischen der "volonté générale" und "volonté de tous" nicht durchgehalten werden kann, wenn das Gesetz als Ausdruck und Akt des "allgemeinen Willens" (vgl. a.a.O., S. 43), dieser Akt selbst aber im Sinne plebiszitärer Selbstgesetzgebung (vgl. Ebda.) interpretiert wird. Das "Gesetz", das Ausdruck des vernünftig "allgemeinen Willens" sein soll, wird damit von der relativen Konsensbildung (vgl. a.a. O., S. 120 f.) der einerseits in Glieder des Staatskörpers verwandelten, zugleich aber in reiner Autonomie absolut gesetzten, abstrakten Individuen abhängig gemacht und kann deshalb nicht die notwendige Eigenständigkeit beziehungsweise Verbindlichkeit des "an und für sich Allgemeinen" gewinnen. Trotz dieser kritischen Einschränkungen ist bei Rousseau jedoch grundsätzlich erkannt, daß mit der Verpflichtung "bürgerlicher Freiheit" auf den vernünftig "allgemeinen Willen" eine mögliche Begründung des Staates von Naturbestimmungen her ausgeschlossen ist. - Zur"Tugend"(vertu) erzogen, identifiziert das "denaturierte" Individuum seinen "einzelnen Willen" (volonté particulière) mit dem "allgemeinen Willen" (volonté générale) des Citoyenstaates.

B) Der zweite, individualpädagogische Weg, der aus der Entfremdung herausführen soll, um das reine Selbstsein des Menschen von neuem zu ermöglichen, - und zwar im Gegensatz zum ursprünglichen Naturzustand in höherer, nämlich individuierter Gestalt, - darf nicht als Voraussetzung beziehungsweise Hinführung zu einer dadurch angeblich erst ermöglichten Wiederherstellung der Freiheit auf der Basis des Gesellschaftsvertrags verstanden werden, ebensowenig aber als schlichte Rückkehr in einen Naturzustand, dessen Trennung von der Dimension menschlicher Geschichte und Gesellschaft unaufhebbar fixiert wäre. Emil, der zum "natürlichen Menschen" erzogen werden soll, muß zwar als Kind zunächst aus dem Raum deformierender Gesellschaft herausgenommen werden, diese Isolierung soll ihn aber gerade dazu befähigen, als Mann wieder in die politisch-gesellschaftliche Ordnung seines Herkunftslandes zurückzukehren, ohne durch äußere Einflüsse sich korrumpieren zu lassen. Das individuierte, reine Selbstsein Emils muß von Kind auf entfaltet und im Verlauf einer bis über das 20. Lebensjahr hinausreichenden, naturgemäßen Erziehung so sehr gefestigt werden, daß die notwendige innere Distanzierung gegenüber den korrumpierenden Einflüssen der Gesellschaft grundsätzlich gewahrt werden kann. - Der in Rousseaus Erziehungsroman aufgewiesene, individualpädagogische Weg ist mit Emils Erziehung zum "natürlichen Menschen" der Gang der Natur selbst, wobei Weg und Ziel im Grunde dasselbe sind:

> "Das Ziel der Erziehung? Es ist das Ziel der Natur selber"
>
> (Rousseau, J.J., Emil, S. 11).

Die beiden Wege, die aus der Entfremdung herausführen sollen, werden im ersten Buch des "Emil" alternativ einander gegenübergestellt. Beide gleichzeitig gehen

oder den einen als Hinführung zum andern benutzen zu wollen, ist unmöglich. Man

> "muß wählen, ob man einen Menschen oder einen Bürger erziehen will: beides zugleich ist unmöglich"
> (a.a.O., S. 12).

> "Von diesen notwendig einander entgegengesetzten Dingen kommen zwei entgegengesetzte Erziehungsformen: eine öffentliche und allgemeine und eine private und häusliche"
> (a.a.O., S. 13).

Die, wie es scheint, frei zur Wahl stehende Alternative wird allerdings grundsätzlich wieder in Frage gestellt, sofern die "öffentliche Erziehung" zum "Bürger", - jedenfalls im Emil, - in Rousseaus Augen keine geschichtliche Aktualität mehr besitzt:

> "Eine öffentliche Erziehung gibt es nicht mehr und kann es nicht mehr geben, denn wo kein Vaterland ist, gibt es auch keine Bürger mehr. Diese beiden Wörter Vaterland und Bürger müssen aus den modernen Sprachen ausgemerzt werden"
> (Ebda.).

(Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, daß Rousseau in seinen "Betrachtungen über die Regierung Polens", einer Spätschrift, "öffentliche Erziehung" nicht nur für möglich, sondern für unbedingt notwendig erachtet. Seiner Auffassung nach kann die Einheit der polnischen Nation nur dann gewahrt beziehungsweise in unbezwingbarer Geschlossenheit überhaupt erst hergestellt werden, wenn angesichts der rivalisierenden Mächte, welche die territoriale Integrität Polens bedrohen, die polnische Nation von einer ebenso leidenschaftlichen wie opferbereiten Vaterlandsliebe getragen wird.)

Der Alternative zwischen "öffentlicher" und "privater Erziehung" entspricht die Gegenüberstellung von "natürlichem Menschen" und "Bürger". Ist der "Mensch" als natürliches Einzelwesen selbst ein autarkes Gan-

zes, so wird er als "Bürger" in das übergeordnete "Ganze" des Staates einbezogen, um, seiner "eigentlichen Natur" entkleidet, seine "absolute" gegen eine "relative Existenz" einzutauschen. Der "Bürger" stellt in opferbereiter Identifikation das Interesse des Gemeinwesens über das unmittelbar eigene. Als Modell hat Rousseau antike Polissittlichkeit vor Augen, genauer gesagt ein idealisiertes Sparta, das, wie mir scheint, von Platons Politeia her gesehen wird. Jedenfalls wertet Rousseau Platons "Staat" als beispielhaften Entwurf einer öffentlichen Erziehung.

> "Der natürliche Mensch ruht in sich. Er ist eine Einheit und ein Ganzes; er bezieht sich nur auf sich oder seinesgleichen. Als Bürger ist er nur ein Bruchteil, der vom Nenner abhängt, und dessen Wert in der Beziehung zum Ganzen liegt, d. h. zum Sozialkörper. Gute soziale Einrichtungen entkleiden den Menschen seiner eigentlichen Natur und geben ihm für seine absolute eine relative Existenz. Sie übertragen sein Ich in die Allgemeinheit, so daß sich der einzelne nicht mehr als Einheit, sondern als Glied des Ganzen fühlt und angesehen wird"
>
> (a.a.O., S. 12).

> "Um eine Vorstellung von der öffentlichen Erziehung zu bekommen, muß man Platons Staat lesen. Das ist kein politisches Werk, wie die Leute behaupten, die die Bücher nur nach dem Titel beurteilen: es ist die schönste Abhandlung über die Erziehung, die jemals geschrieben wurde"
>
> (a.a.O., S. 13).

Bevor auf die Bedeutung, die das Ideal der Polisdemokratie für Rousseau besitzt, näher eingegangen werden kann, muß zunächst das Problem der Standeserziehung erörtert werden. - Emils individualpädagogische "Erziehung zum Menschen" wird nicht nur der "öffentlichen Erziehung" zum "Bürger", sondern auch jeder Standeserziehung im Rahmen der institutionalisierten Ungleichheit korrupter Gesellschaft entgegengesetzt.

Ständische Erziehung wird dabei von Rousseau keineswegs nur deshalb abgelehnt, weil sie gesellschaftliche Ungleichheiten reproduziert und damit gegen den "ordre naturel" verstößt, in dem alle Menschen gleich sind (vgl. a.a.O., S. 14), d. i. gleichermaßen ihr Selbstsein in "natürlicher Freiheit" genießen können. Rousseau hält die Erziehung für einen bestimmten Stand auch für unzeitgemäß. Die Zeit nämlich, in die die Kinder hineinwachsen, beziehungsweise die Sozialordnung, in der sie einmal ihren Platz einnehmen werden, sieht Rousseau im Horizont eines tiefgreifenden Wandels. Rousseau antizipiert ein Zeitalter der Revolutionen. Nicht nur die sozialen Positionen, die jemand einnimmt, werden einem ständigen Wechsel unterworfen sein, sondern die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse im ganzen werden umwälzende Veränderungen erfahren. Angesichts eines Zeitalters nahe bevorstehender, revolutionärer Veränderungen kann die Erziehung nur an einem Ziel noch festhalten, nämlich an der "gemeinsamen Berufung ...: Mensch zu sein" (s. Ebda.). Was zeit- und deshalb naturgemäße Erziehung den Heranwachsenden legitimerweise allein noch lehren kann, ist der "Beruf" des "Lebens" (s. Ebda.) selbst, d. i. die Fähigkeit, unabhängig vom Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse, wechselnder Lebensschicksale und ins Gegenteil sich verkehrender sozialer Positionen, - der "Große wird klein, der Reiche arm" (s. a.a.O., S. 192), - ein "Mensch zu sein", einbehalten in die unverbrüchliche Ordnung der Natur. Da angesichts der totalen Ungesichertheit geschichtlicher Existenz jeder Versuch, von einer beruflich-sozialen Position und Rolle her sich zu verstehen, von Grund auf in Frage gestellt ist, muß das abstrakt Allgemeine des Menschseins unmittelbar in die Wahrung rein individuellen Selbstseins zurückgenommen werden.

"Das Kind, einmal für seinen Beruf erzogen, brauchte ihn niemals mehr zu verlassen und wäre niemals den Unbequemlichkeiten eines anderen ausgesetzt. Aber die Verhältnisse ändern sich ständig, der Geist des Jahrhunderts ist unruhig und stürzt von Generation zu Generation alles um"

(a.a.O., S. 15).

"Wir nähern uns einer Krise und dem Jahrhundert der Revolutionen. Wer kann sich für das, was aus euch wird, verbürgen? Alles, was der Mensch aufgebaut hat, kann er wieder zerstören. Unvergänglich ist nur die Natur, und sie bringt weder Fürsten noch Richter oder große Herren hervor"

(a.a.O., S. 192).

"Glücklich derjenige, der den Stand, der ihn verläßt, verlassen kann, und dem Schicksal zum Trotz Mensch bleibt!"

(Ebda.).

"In der natürlichen Ordnung sind alle Menschen gleich; ihre gemeinsame Berufung ist: Mensch zu sein"

(a.a.O., S. 14).

4. Der "Gesellschaftsvertrag"

Wird im Rahmen "natürlicher Erziehung" das abstrakt Allgemeine des Menschseins unmittelbar in reines, individuelles Selbstsein zurückgenommen, so ist umgekehrt die "Tugend" (vertu) des citoyen durch die unmittelbare Identität des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen" gekennzeichnet. Die Einheit, die in Rousseaus Werk immer wieder gesucht wurde, reduziert sich im Grunde auf den Korrelationszusammenhang dieser Extreme. Gerade deshalb ist aber auch für Rousseaus Konstruktion des "Gesellschaftsvertrags" die Struktur reiner Selbstbezüglichkeit konstitutiv. Diese Struktur zeigt sich schon im "pacte fondamental", d. i. im Vertragsschluß selbst. Jeder der Kontrahenten schließt

nämlich "mit sich selbst einen Vertrag" (Rousseau, J.J., C.S., S. 20), indem er eine doppelte Selbstverpflichtung eingeht: als "Glied des Staatsoberhauptes gegen die einzelnen und als Glied des Staates gegen das Staatsoberhaupt" (s. Ebda.). Der einzelne Kontrahent spaltet sich gleichsam auf: in den aktiven citoyen einerseits, der Glied des Souveräns ist, sofern er als Subjekt allgemeiner Selbstgesetzgebung den "allgemeinen Willen" mit zum Ausdruck bringt, und in den Untertanen (sujet) andererseits, der sein partikuläres Interesse am eigenen Wohlbefinden dem allgemeinen Wohl und Interesse unbedingt unterzuordnen hat, wenn anders er nicht gerade seinem wahren, eigenen Willen als vertragstreuer Bürger untreu werden soll. - Rousseaus Konstruktion des Gesellschaftsvertrags nimmt, im Gegensatz zu Hobbes, den Herrschaftsvertrag in den Vereinigungsvertrag zurück. Das grundlegende Problem, dessen Lösung Rousseaus "Gesellschaftsvertrag" zu entwickeln sucht, besteht darin, wie die qua Kontrahenten autonomen Individuen zum einheitlichen Ganzen eines Staatskörpers sich zusammenschließen können, ohne, wie dies in Hobbes mit absoluter herrschaftlicher Gewalt ausgestattetem "Leviathan" der Fall war, auf das unveräußerbare Recht ihrer Freiheit als Staatsbürger verzichten zu müssen. In Rousseaus Formulierung des Problems ist, sofern sie, jedenfalls in impliziter Form, die konstitutive Gleichung von reiner Selbstverpflichtung und Selbstgehorsam enthält, auch die Struktur der Lösung schon vorgezeichnet:

> "Wie findet man eine Gesellschaftsform,die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?"

> "Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt"
>
> (a.a.O., S. 17).

Die Kontrahenten verwandeln sich, - nicht de facto, aber de iure, - mit dem Vertragsschluß aus "einzelnen Personen" unmittelbar in reine Glieder des Staatskörpers (corps politique),

> "der durch ebendiesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält"
>
> (a.a.O., S. 19).

Die "einzelnen Personen", die in unbedingter Selbstverpflichtung "ohne Vorbehalt" (vgl. a.a.O., S. 18) in den Staatskörper sich einordnen, gehen mit all ihren Rechten, Kräften und Fähigkeiten, die sie in den Dienst des Gemeinwohls stellen, im "moi commun" des Citoyenstaates auf. Alle Rechte, - auch das Recht auf Leben und Eigentum, - können den bürgerlichen Individuen nur unter der Voraussetzung garantiert werden, daß sie sich "unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens" (s. a.a.O., S. 19) stellen und damit den unbedingten Vorrang des Gemeinwohls vor dem eigenen Wohl anerkennen. Die Konsequenzen, die daraus sich ergeben, können natürlich nur für diejenigen Personen bindend sein, die, im Akt des Vertragsschlusses unmittelbar einander gleichgestellt und frei, überhaupt bereit sind, die vorbehaltlose Verpflichtung auf das "gemeinsame Ich" des Staatskörpers" einzugehen. Im Gegensatz zu bestimmten "Gesetzen", die zwar Ausdruck des "allgemeinen Willens" sein müssen, aber keineswegs an die ausdrückliche Zustimmung jeder "einzelnen Person" gebunden sind, setzt die Verbindlichkeit des "Gesellschaftsvertrags" den uneingeschränkten Konsens der Kontrahenten voraus:

> "Es gibt nur ein einziges Gesetz, das seiner Natur nach eine einstimmige Genehmigung verlangt, den Gesellschaftsvertrag; denn die staatsbürgerliche Vereinigung ist die freiwilligste Handlung von der Welt"
>
> (a.a.O., S. 120).

Die sich zusammenschließenden Individuen reduzieren sich, ihrer ursprünglichen Natur entkleidet, im konstitutiven Akt ihrer gesellschaftlich-politischen Vereinigung

> "auf das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit, denn indem sich jeder ganz hingibt, so ist das Verhältnis zunächst für alle gleich"
>
> (a.a.O., S. 18).

> "Scheidet man ...vom Gesellschaftsvertrag alles aus, was nicht zu seinem Wesen gehört, so wird man sich überzeugen, daß er sich in folgende Worte zusammenfassen läßt: 'Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf'"
>
> (a.a.O., S. 18 f.).

Allein durch sich selbst auf das "gemeinsame Ich", wie es im "allgemeinen Willen" zum Ausdruck kommt, verpflichtet, unterwerfen die abstrakt autonomen Individuen sich niemand anderem als sich selbst. Sie sind in unmittelbarer Einheit zugleich "Teilhaber der höchsten Gewalt" (s. a.a.O., S. 19) und "im Hinblick auf den Gehorsam, den sie den Staatsgesetzen schuldig sind, Untertanen" (s. Ebda.). Die Gleichung zwischen der Unbedingtheit reiner Selbstverpflichtung und Selbstgehorsam stellt sich nur her, weil das abstrakt autonome Individuum, herausgelöst aus allen Verhältnissen der gesellschaftlichen Ungleichheit, Abhängigkeit und Herrschaft, ebenso unmittelbar wie ungeteilt, - wenigstens de iure, - mit seinem "gemeinsamen Ich" als citoyen sich identisch und in diesem

aufgehoben weiß. Das Individuum geht mit dem Vertragsschluß eine doppelseitige Selbstverpflichtung ein; hat es einmal dem "gemeinsamen Ich" des "Staatskörpers" das unbedingte Vorrecht gegenüber dem Recht auf sein jeweils eigenes Wohlergehen, Leben und Eigentum (vgl. a.a.O., S. 27) eingeräumt, so kann es nicht, indem es von sich als "Untertanen" und "Glied des Ganzen" abstrahiert, seine Verpflichtung wieder rückgängig machen.

> "Hier darf man ... den Grundsatz des bürgerlichen Rechtes, daß niemand an gegen sich selbst eingegangene Verpflichtungen gebunden sei, nicht in Anwendung bringen, denn es ist ein großer Unterschied zwischen einer Verpflichtung gegen sich selbst und einer Verpflichtung gegen ein Ganzes, von dem man einen Teil bildet"
>
> (a.a.O., S. 20).

Jeder der Kontrahenten "übergibt" zwar

> "alle seine Kräfte, von denen die Güter, die er besitzt, einen Teil bilden"
>
> (s. a.a.O., S. 24),

dem Staat, entscheidet aber, da er Souverän und Untertan zugleich ist, selbst mit darüber, welchen Gebrauch der Staat von dem ihm eingeräumten Vorrecht jeweils macht. An die Stelle des im 2. Discours entwickelten "Gesellschaftsvertrags der Reichen", der das Unrecht institutionalisierter Ungleichheit, Abhängigkeit und Herrschaft in Recht verkehrt, tritt im wahren "Gesellschaftsvertrag" das Bewußtsein, daß das eigene Wohl nur auf dem Umweg über das Gemeinwohl legitimerweise angestrebt werden kann. Bei Rousseau tritt keineswegs der Staat als Generaleigentümer an die Stelle bürgerlichen Privateigentums,[10] wohl aber wird dessen privater Nutzung das, was im Interesse des Gemeinwohls notwendig ist, unbedingt übergeordnet:

> "stets ist das Recht, welches jeder einzelne auf sein besonderes Grundstück besitzt, dem Recht,

> das dem Gemeinwesen auf alle zusteht, untergeordnet, sonst würde es der gesellschaftlichen Vereinigung an Festigkeit und der oberherrlichen Wirksamkeit an wahrer Kraft fehlen"
>
> (a.a.O., S. 27).

Die unbedingte Überordnung der "volonté générale" gegenüber der "volonté particulière" schließt natürlich nicht aus, daß das Individuum de facto immer wieder in Konflikt mit seinem "allgemeinen Willen" als citoyen gerät (vgl. a.a.O., S. 22). "Bürgerliche Freiheit" schließt zwar auch in Rousseaus Konstruktion des Gesellschaftsvertrags ein possessivindividualistisches Moment mit ein, definiert sich aber essentiell von der unmittelbaren Identität des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen" her. Daraus folgt, daß das Individuum, das zur Einhaltung seiner mit dem "Gesellschaftsvertrag" eingegangenen Verpflichtung gezwungen werden muß, weil es Gefahr läuft, an die blosse Partikularität eigener Interessen sich zu verlieren, in Wahrheit wieder zu sich selbst gebracht und, im Gegensatz zur angemaßten Willkürfreiheit, lediglich zu seiner wahren Freiheit als citoyen gezwungen wird, auf die es in konstitutiver Weise Anspruch hat.

> "Damit ... der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend folgende Verpflichtung, die allein den übrigen Kraft gewähren kann; sie besteht darin, daß jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll; das hat keine andere Bedeutung als daß man ihn zwingen werde, frei zu sein"
>
> (a.a.O., S. 22.).

Das auf den "Gesellschaftsvertrag" begründete Gemeinwesen ist als das ungeteilte Ganze eines reinen Citoyenstaates konzipiert, der die Sphäre konkurrierender Partikularinteressen noch nicht, wie der Staat Hegels, als eine eigengesetzliche aus sich heraus-

setzen muß, um sie, wenigstens dem Anspruch nach, zugleich als ständisch überformte wieder in übergreifender Allgemeinheit in sich zurückzunehmen. - Dem Dilemma, daß der "volonté générale" in Form des Zwanges zur Freiheit Geltung verschafft werden muß, kann der Citoyenstaat Rousseaus nur in dem Maße entgehen, wie es gelingt, ihn in einen totalen Erziehungs- und Tugendstaat zu verwandeln.

Rousseau stellt die "volonté générale" der "volonté de tous" gegenüber. Zielt der "allgemeine Wille" "immer auf das allgemeine Beste" (s. a.a.O., S. 32), so sucht der "Wille aller" lediglich das jeweilige "Privatinteresse und ist nur eine Summe einzelner Willensmeinungen" (s. Ebda.). - Auch der "allgemeine Wille" muß jedoch, solange er nicht im Sinne der objektiven Vernünftigkeit des "an und für sich Allgemeinen" interpretiert wird, als Resultante der "einzelnen Willensmeinungen" verstanden werden. Da er nicht unmittelbar mit der "Summe" der "einzelnen Willensmeinungen" identisch ist, kann er nur aus der Verrechnung ihrer Differenzen sich ergeben. Diese Hilfskonstruktion einer Art politisch-sozialer Mathematik setzt jedoch zweierlei voraus: zum einen, daß es sich bei der politischen Willensbildung um die "Beschlußfassung eines hinlänglich unterrichteten Volkes" (s. Ebda.) handelt, zum andern, daß in radikaler Entmediatisierung alle Interessenverbände und Parteien, die zwischen die "einzelnen Willensmeinungen" und den "allgemeinen Willen" sich stellen könnten, eliminiert werden, d. h. die einzelnen Individuen, die in ihrer Gesamtheit die gesetzgebende Versammlung ausmachen, müssen jeweils ihren eigenen Willen zum Ausdruck bringen können. Damit löst sich aber der "corps politique", wie er aus der vorbehaltlosen, alle Schranken

institutionalisierter Ungleichheit außer Kraft setzenden "Vereinigung" der Kontrahenten des Gesellschaftsvertrages hervorgegangen war, wieder in eine Vielzahl isolierter Individuen auf.

> "Hätten bei der Beschlußfassung eines hinlänglich unterrichteten Volkes die Staatsbürger keine feste Verbindung untereinander, so würde aus der großen Anzahl kleiner Differenzen stets der allgemeine Wille hervorgehen, und der Beschluß wäre immer gut. Wenn sich indessen Parteien, wenn sich kleine Genossenschaften zum Nachteil der großen bilden, so wird der Wille jeder dieser Gesellschaften in Beziehung auf ihre Mitglieder ein allgemeiner und dem Staat gegenüber ein einzelner; man kann dann sagen, daß nicht mehr so viele Stimmberechtigte wie Menschen vorhanden sind, sondern nur so viele, wie es Vereinigungen gibt. Die Differenzen werden weniger zahlreich und führen zu einem weniger allgemeinen Ergebnis. Wenn endlich eine dieser Vereinigungen ... über alle anderen das Übergewicht davonträgt, ... dann gibt es keinen allgemeinen Willen mehr"
>
> (a.a.O., S. 32 f.; vgl. S. 117; E.P., S. 16 f.).

Subtrahiert man dagegen von den einzelnen

> "Willensmeinungen das Mehr und Minder, das sich gegenseitig aufhebt, ... so bleibt als Differenzsumme der allgemeine Wille übrig"
>
> (s. a.a.O., S. 32).

Bei diesem idealen Modell politischer Willensbildung bleibt im unklaren, wie es zur Voraussetzung eines "hinlänglich unterrichteten Volkes" überhaupt kommt. Rousseau geht deshalb über das Schema einer bloßen Verrechnung vieler einzelner Differenzen auch hinaus, indem er dem Gesetzgeber, - einer analog zu Emils Erzieher ins Übermenschliche gesteigerten charismatischen Gestalt, die allerdings über keinerlei politische Macht verfügt, - die volkspädagogische Aufgabe zuweist, die ursprüngliche, durch die unmittelbare Sorge um das eigene Wohl gekennzeichnete Natur des Menschen radikal zu verändern, besser gesagt, sie einem Gott gleich umzuschaffen. Die erzieherische Aufgabe des Gesetzgebers

besteht deshalb darin, den "Menschen" zu denaturieren,[11] um ihn auf der Basis einer institutionellen Ordnung, die er, - wie z. B. Lykurg für Sparta, - in ihrer Grundverfassung im ganzen entwirft, zum "Bürger" umzuschaffen.

> "Wer den Mut besitzt, einem Volk Einrichtungen zu geben, muß sich imstande fühlen, gleichsam die menschliche Natur umzuwandeln, jedes Individuum, das für sich ein vollendetes und einzeln bestehendes Ganzes ist, zu einem Teile eines größeren Ganzen umzuschaffen, aus dem dieses Individuum gewissermaßen erst Leben und Wesen erhält; die Beschaffenheit des Menschen zu seiner eigenen Kräftigung zu verändern und an die Stelle des leiblichen und unabhängigen Daseins, das wir alle von Natur empfangen haben, ein nur teilweises und geistiges Dasein zu setzen. Kurz, er muß dem Menschen die ihm eigentümlichen Kräfte nehmen, um ihn mit anderen auszustatten, die seiner Natur fremd sind und die er ohne den Beistand anderer nicht zu benutzen versteht"
>
> (a.a.O., S. 46).

Erst die "sittliche Freiheit" (s. a.a.O., S. 24), die der Mensch als souveräner Bürger des Citoyenstaates gewinnt, macht ihn "in Wahrheit zum Herrn über sich selbst" (s. Ebda.). Der anthropologische Dualismus zwischen dem Menschen als "physischem" und "moralischem Wesen" kehrt auf politisch-gesellschaftlicher Ebene wieder, wenn Rousseau dem triebhaft durch bloße "Begierde" bestimmten Menschen im 8. Kapitel des 1. Buches des C.S. noch nicht einmal die positive Qualifikation "natürlicher Freiheit" zuspricht, sondern die Befangenheit in der natürlichen Unmittelbarkeit bloßer "Begierde" als unmenschliche "Sklaverei" (s. Ebda.) bezeichnet und das Unmenschliche dieser "Sklaverei" mit der "sittlichen Freiheit" des Bürgers konfrontiert, die als Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz sich definiert, - ein Gedankengang, den Hegels kritische Rousseaurezeption aufnehmen konnte:

"der Trieb der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist Freiheit"

(Ebda.).

Für den Akt der Gesetzgebung ist eine doppelte Allgemeinheit konstitutiv: zum einen müssen alle Bürger an ihm beteiligt sein, zum andern muß, was Gegenstand der Gesetzgebung sein soll, die Interessen aller Bürger betreffen, muß also auf das Gemeinwohl sich beziehen. Nur wenn diese doppelte Allgemeinheit erfüllt ist, können Rousseau zufolge die "Gesetze" als Ausdruck und "Akte des allgemeinen Willens" (s. a.a.O., S. 43) verstanden werden. Der Akt der Gesetzgebung impliziert also strukturell die Unmittelbarkeit reiner Selbstbeziehung in Form eines permanenten Plebiszits.

"Sobald ... das Volk über das ganze Volk beschließt, nimmt es nur auf sich selbst Rücksicht. ... Dann ist die Sache, über die man beschließt, ebenso allgemein wie der Wille, der beschließt; und diesen Akt eben nenne ich ein Gesetz"

(a.a.O., S. 42).

"Das Volk, das Gesetzen unterworfen ist, muß auch ihr Urheber sein; nur denen, die sich verbinden, liegt es ob, die Bedingungen der Vereinigung zu regeln"

(s. a.a.O., S. 43).

(Nicht der Gesetzgeber, sondern das Volk selbst ist Urheber seiner Gesetze; die Funktion des Gesetzgebers reduziert sich darauf, die Grundverfassung des Gemeinwesens zu entwerfen, die Entscheidung über diesen Entwurf aber und dessen Konkretisierung in bestimmten Gesetzen liegt nicht bei ihm, sondern ist Sache des zur gesetzgebenden Versammlung zusammentretenden Volkes).

Ist jeder Bürger Souverän und Untertan zugleich, so muß seine Freiheit, die als Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz sich definiert, ebenso "unver-

äußerbar" wie "unvertretbar" (s. a.a.O., S. 107) sein. Plebiszitäre Demokratie, die am Modell der Polisdemokratie und römischen Republik (vgl. a.a.O., S. 107 f.) orientiert bleibt, wird deshalb dem modernen Prinzip parlamentarischer Demokratie entgegengesetzt und als die einzig legitime Form einer republikanischen Staatsverfassung gekennzeichnet:

> "Die Staatshoheit kann aus demselben Grund, der ihre Veräußerung unstatthaft macht, auch nicht vertreten werden; sie besteht wesentlich im allgemeinen Willen, und der Wille läßt sich nicht vertreten. ... Jedes Gesetz, das das Volk nicht persönlich bestätigt hat, ist null und nichtig; es ist kein Gesetz. Das englische Volk wähnt frei zu sein; es täuscht sich außerordentlich; nur während der Wahlen der Parlamentsmitglieder ist es frei; haben diese stattgefunden, dann lebt es wieder in Knechtschaft, ist es nichts.
> Die Anwendung, die es in den kurzen Augenblicken seiner Freiheit von ihr macht, verdient auch wahrlich, daß es sie wieder verliert"
>
> (a.a.O., S. 107).

Die Gültigkeit der Gesetze bleibt von der ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung der Bürger abhängig, wobei letztere selber noch als eine Form der Ausdrücklichkeit begriffen werden muß. Sie bleibt, festgemacht an der ausdrücklichen Setzung und Bestätigung von seiten der abstrakt autonomen Individuen, als jederzeit widerrufbare prinzipiell in die Negativität substanzloser Subjektivität zurückgenommen.

> "Nicht durch die Gesetze besteht der Staat, sondern durch die gesetzgebende Gewalt. Das Gesetz von gestern verpflichtet nicht das Heute, aber Schweigen setzt stillschweigend Zustimmung voraus, und das Staatsoberhaupt muß unaufhörlich die Gesetze wieder bestätigen, die es nicht aufhebt, obgleich es dazu berechtigt ist. Alles, was es einmal für seinen Willen erklärt hat, will es immer, solange wenigstens, bis ein Widerruf erfolgt"
>
> (a.a.O., S. 100).

Die Identität von Gesetzgebern und Gehorchenden impliziert zwar die Unteilbarkeit der souveränen Gewalt, schließt aber Gewaltentrennung nicht aus.[12] Rousseau verwirft lediglich das Repräsentativsystem. Da die Gesamtheit der Bürger nur allgemeine, "die Untertanen insgesamt" (s. a.a.O., S. 42) betreffende Gegenstände gesetzlich regeln kann (vgl. a.a.O., S. 35 f., S. 42), muß die Durchführung der Gesetze, die immer bestimmte Umstände und Personen zu berücksichtigen hat, als Aufgabe einer Gewalt übertragen werden, die zwar von der gesetzgebenden Gewalt getrennt, ihr gegenüber aber uneingeschränkte Rechenschaft schuldig ist (vgl. a.a.O., S. 63 - 68, 70, 74 f.). Die Regierung und ihre Maßnahmen bleiben grundsätzlich an das Gesetz gebunden; darin besteht das für jede "Republik" konstitutive, rechtsstaatliche Prinzip. Demgegenüber ist die Frage nach der Regierungsform nur von untergeordneter Bedeutung:

> "Republik nenne ich ... jeden von Gesetzen regierten Staat, möge die Form der Verwaltung auch sein, welche sie wolle, denn nur in diesem Fall gebietet das Staatsinteresse und gilt jede Angelegenheit als Staatsangelegenheit (Hervorhebung S.R.). Jede rechtmäßige Regierung ist republikanisch"
> (a.a.O., S. 43).

> "Die Regierung darf, um rechtmäßig zu sein, nicht mit dem Staatsoberhaupt zusammenfallen, sondern muß die Dienerin desselben sein; dann ist sogar die Monarchie selbst Republik"
> (Ebda.).

Der Citoyenstaat, der den "einzelnen" in ein unmittelbares Verhältnis zum "allgemeinen Willen" setzt, muß die Gestalt eines totalen Erziehungs- und Tugendstaates annehmen. Dies wird in expliziter Form allerdings nicht im C.S. , sondern in Rousseaus Beitrag zur Enzyklopädie, d. i. im "Discours sur l'économie politique"

(1755),entwickelt. (In abgewandelter Form findet sich diese Konzeption auch wieder in den 1782 erschienenen "Considérations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée").

Im "Discours sur l'économie politique" wird die "Tugend" des citoyen in die Übereinstimmung des"einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen" gesetzt:

> "Wollt ihr, daß der Gemeinwille erfüllt werde? Dann müßt ihr alle Partikularwillen darauf abstimmen. Da die Tugend nur diese Übereinstimmung der Einzelwillen mit dem Gemeinwillen ist, kann man dasselbe mit einem Wort zusammenfassen: Macht, daß die Tugend regiert!"
>
> (Rousseau, J.J., E.P., S. 24, vgl. S. 27 f.).

"Öffentliche Erziehung" hat in der "Tugend" (vertu) ihr vornehmstes Ziel, das, wenn anders der Staat nicht, anstatt auf freie Bürger sich stützen zu können, auf "Sklaven" angewiesen sein soll, vor allen anderen Zielen realisiert werden muß:

> "Das Vaterland kann ohne Freiheit nicht überleben; und die Freiheit nicht ohne Tugend und die Tugend nicht ohne die Bürger. Ihr könnt alles haben, wenn ihr Bürger heranbildet. Ohne sie werdet ihr nur bösartige Sklaven haben, angefangen mit den Staatsführern"
>
> (a.a.O., S. 33).

Um jedoch die innere Einstellung und Haltung der "vertu" hervorbringen zu können, muß die Erziehung des Bürgers schon beim Kind anfangen:

> "Nun ist ... die Bildung von Bürgern nicht die Angelegenheit eines Tages. Will man sie als Erwachsene so haben, muß man sie als Kinder belehren"
>
> (Ebda.).

Die Erziehung zur uneingeschränkten Identifikation mit

dem, was für das Wohl der "patrie" notwendig ist, oder, was dasselbe bedeutet, zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen als Ausdruck des "allgemeinen Willens", ist notwendigerweise eine Erziehung durch und für den Staat. "Öffentliche Erziehung", wie sie in Rousseaus polit-ökonomischem Discours entworfen wird, steht bereits im Zeichen der Werte-Trias der Französischen Revolution, - Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, - die im Grunde nur die verschiedenen Aspekte der einen "vertu" zum Ausdruck bringt:

> "Die öffentliche Erziehung unter den von der Regierung vorgeschriebenen Regeln und unter den vom Herrscher (dem Souverän, S.R.) eingesetzten Beamten, ist ... eine der Grundmaximen der Volks- oder legitimen Regierung. Wenn die Kinder gemeinsam im Schoß der Gleichheit erzogen werden, wenn sie von den Gesetzen des Staates und den Maximen des Gemeinwillens durchdrungen sind, wenn sie gelernt haben,sie über allem anderen zu beachten, ... dann sollten wir nicht zweifeln, daß sie auf diese Art lernen, sich gegenseitig als Brüder zu lieben, immer nur zu wollen, was die Gesellschaft will"
>
> (a.a.O., S. 35 f.).

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang noch, daß die Übereinstimmung des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen" nicht etwa nur der Einsicht leidenschaftsloser Vernunft in das, was allgemein nottut, zu verdanken ist, sondern vor allem durch den "amour de la patrie" hervorgebracht wird, der selbst den korrupten "amour propre" noch für das Wohl des Ganzen in Dienst zu nehmen weiß:

> "Sicher ist, daß die größten Wunder an Tugend oft durch die Vaterlandsliebe hervorgerufen wurden: dieses süße und lebhafte Gefühl, das die Kraft der Eigenliebe mit der ganzen Schönheit der Tugend vereint, gibt ihr eine Energie, die aus ihr, ohne sie zu verformen, die heldenhafteste aller Leidenschaften macht"
>
> (a.a.O., S. 28, vgl. S. 34).

Teil B

1. Hegels Rechtfertigung gesellschaftlicher Abhängigkeit und Ungleichheit

Die Notwendigkeit "natürlicher Erziehung" ist paradoxerweise eine spezifisch geschichtliche, zeitbedingte. Sie wird keineswegs nur in abstrakter Programmatik allen die menschliche Natur korrumpierenden Verhältnissen, d. i. gesellschaftlicher Abhängigkeit und Ungleichheit überhaupt, entgegengesetzt, sondern ist vielmehr Ausdruck einer tiefen Erschütterung ständischer "Sozialordnung", in der von vorneherein "alle Plätze gekennzeichnet" (s. Rousseau, J. J., Emil, S. 14), sind, und jeder "für seinen Platz erzogen werden" (s. Ebda.) soll. Ständische Erziehung, die in untrennbarer Einheit als geburts-, herrschafts- und arbeitsständische Erziehung verstanden werden muß, setzt die Stabilität einer entsprechenden Sozialordnung voraus. In einer Zeit dagegen, in der alle gesellschaftlichen Verhältnisse tiefgreifenden Veränderungen unterworfen sind, verliert sie zwangsläufig ihren Sinn und ihre Berechtigung:

> "die Verhältnisse ändern sich ständig, der Geist des Jahrhunderts ist unruhig und stürzt von Generation zu Generation alles um"
> (a.a.O., S. 15).

> "Niemand weiß, ob er seinem Sohn nicht schadet, wenn er ihn für seinen Stand erzieht"
> (a.a.O., S. 14).

Was der einzelne Mensch ist, definiert sich nicht mehr von seiner sozialen Position her, die ihm im Rahmen einer feststehenden, ständischen Rang- und Gesellschaftsordnung zugewiesen ist, vielmehr muß das Individuum über alle sozialen Unterschiede hinweg primär als "Mensch" sich verstehen, eingebettet in die Unverbrüchlichkeit einer "natürlichen Ordnung", in der "alle Menschen gleich" (s. Ebda.) sind:

"In der natürlichen Ordnung sind alle Menschen gleich; ihre gemeinsame Berufung ist: Mensch zu sein"

(Ebda.).

Das Individuum kann nur dann es selbst sein, wenn es lernt, unter wechselnden sozialen Lebensbedingungen, die nicht in seiner Handlungsmacht stehen, ein Mensch zu sein und auch im anderen primär den Menschen zu sehen:

"Ob mein Schüler Soldat, Priester oder Anwalt wird, ist mir einerlei. Vor der Berufswahl der Eltern bestimmt ihn die Natur zum Menschen. Leben ist ein Beruf, den ich ihn lehren will. Ich gebe zu, daß er, wenn er aus meinen Händen kommt, weder Anwalt noch Soldat noch Priester sein wird, sondern in erster Linie Mensch. Alles, was ein Mensch zu sein hat, wird er genau so sein wie jeder andere auch; und wenn das Schicksal ihn zwingt, seinen Platz zu wechseln, er wird immer an seinem Platz sein"

(Ebda.).

Das abstrakt Allgemeine des Menschseins wird in Übereinstimmung mit dem Gang und der Ordnung der Natur zur Entfaltung gebracht, indem es in reines, individuelles Selbstsein zurückgenommen wird. Was das menschliche Individuum ist, ist es nicht auf Grund bestimmter gesellschaftlicher Positionen, Aufgaben und Pflichten, sondern definiert sich vielmehr in geschichtsloser Unmittelbarkeit von seinen besonderen Naturanlagen, Bedürfnissen und Kräften her. Die in der "natürlichen Ordnung" begründete Gleichheit ist als naturrechtliche Norm und nicht als faktische der natürlichen Anlagen zu verstehen; diese sind gerade unterschiedliche. Im zweideutigen Begriff des "Natürlichen" ist die naturrechtliche Norm der Gleichheit mit der faktischen Ungleichheit der natürlichen Anlagen in ihrer unmittelbaren Besonderheit zusammengedacht. Rousseaus individualpädagogische Konstruktion einer "natürlichen Erziehung" bringt die Einheit dieser Momente zur Geltung. "Natürliche Gleichheit", die von allen sozialen Unterschieden abstrahiert,

ist zunächst ein modo negativo definierter Begriff. Sie beinhaltet lediglich, daß im Rahmen "natürlicher Ordnung" allen menschlichen Individuen gleichermaßen das Recht zukommt, sie selbst sein zu können, unabhängig von dem "Platz", den sie in der Gesellschaft jeweils einnehmen und den "Pflichten", die sie in ihr zu erfüllen haben. - In einer im Umbruch begriffenen Gesellschaft, in der die sozialen Positionen nicht durch Geburt und Standeszugehörigkeit von vorneherein feststehen, sondern vielmehr einem ständigen Wechsel unterworfen sind, - "nur die Ränge bestehen, ... die Menschen wechseln ständig" (s. Ebda.), - muß die Bedeutung der sozialen Unterschiede sich relativieren. Soll jedoch in dem Maße, wie die Bedeutung der sozialen Unterschiede eingeebnet wird, nicht eine in der natürlichen Ungleichheit der "körperlichen" und "geistigen Kräfte" begründete Überlegenheit umso unverhüllter hervortreten und als das sogenannte "Recht des Stärkeren" (vgl. Rousseau, J. J., C. S., S. 10) sich geltend machen, so ist es notwendig, daß an die Stelle "natürlicher Ordnung" die Institutionen einer rechtsstaatlichen Ordnung treten, in der die Menschen, ihrer ursprünglichen Natur entkleidet, "durch Übereinkunft und Recht alle gleich werden" (s.a.a.O., S. 27). Da "die Stärke kein Recht gewährt" (s. a.a.O., S. 10), so bleiben Rousseaus Auffassung zufolge, die er mit Hobbes und Locke grundsätzlich teilt, "die Verträge als die einzige Grundlage jeder rechtmäßigen Gewalt unter den Menschen übrig" (s. Ebda.). - Hegel teilt zwar mit Rousseau die Auffassung, daß es kein "Recht des Stärkeren" gibt, reduziert aber die umfassende Legitimationsfunktion der Vertragskategorie auf den privatrechtlich-ökonomischen Bereich. - Die im Recht verbürgte Gleichheit zu ermöglichen, ist bei Rousseau noch Aufgabe des "pacte fondamental", durch den die

Kontrahenten des "Gesellschaftsvertrags" zum "gemeinsamen Ich" eines 'Staatskörpers" sich zusammenschliessen, an den sie alle Vorrechte abtreten und in dessen Dienst sie, nurmehr mittelbar um ihr eigenes Wohl besorgt, ihre vereinten Kräfte stellen. Formale Rechtsgleichheit muß jedoch, wenn die "Gleichheit", die sie garantiert, nicht nur "scheinbar und trügerisch" (s. a.a.O., S. 27) sein soll, durch einen entsprechenden Ausgleich der Besitzverhältnisse materiell abgestützt sein:

> "Der Grundvertrag hebt nicht etwa die natürliche Gleichheit auf, sondern setzt im Gegenteil an die Stelle der physischen Ungleichheit, die die Natur unter den Menschen hätte hervorrufen können, eine sittliche und gesetzliche Gleichheit, so daß die Menschen, wenn sie auch an körperlicher und geistiger Kraft ungleich sein können, durch Übereinkunft und Recht alle gleich werden"
>
> (Ebda.).

> "Unter schlechten Regierungen ist diese Gleichheit nur scheinbar und trügerisch; sie dient nur dazu, den Armen in seinem Elend und den Reichen in seinem widerrechtlich erlangten Besitz zu erhalten. In Wahrheit sind die Gesetze immer nur für diejenigen wohltätig, die etwas besitzen, und den Besitzlosen schädlich, woraus folgt, daß den Menschen der gesellschaftliche Zustand nur solange vorteilhaft ist, als jeder etwas und keiner zuviel hat"
>
> (Ebda.).

Am Problem der "natürlichen Gleichheit" zeigt sich, daß die Alternative einer Erziehung zum "Menschen" oder zum "Bürger" nicht aufrecht erhalten werden kann, vielmehr schlägt die Erziehung zum "Menschen" in die Erziehung zum "Bürger" um. Die Freiheit des Menschen als "sittliches" Subjekt kann nur auf dem Boden des Rechts und des Staates sich realisieren. Von dieser grundlegenden Einsicht geht Hegel aus. Was der Mensch in Wahrheit ist, ist er nicht auf Grund "unmittelbarer Naturbestimmungen". Hegel betont, durchaus in Übereinstimmung mit Rousseau,

daß "sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit"gründen, "eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist" (Hegel, G.W.F., Enz.; § 415, S. 286). - Bei Hegel wird "bürgerliche Freiheit" allerdings von neuem im Sinne ständischer Mediatisierung interpretiert, denn bürgerliche Konkurrenz- und Klassengesellschaft (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., §§ 243 - 244),die in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freizusetzen droht, kann nur als ständisch überformte in ein durch die Idee der Sittlichkeit bestimmtes Verhältnis zum konstitutionellen Staat treten.

Das menschliche Individuum, das "an sich" oder seiner inneren Bestimmung nach immer schon als freies, geistiges Subjekt verstanden werden muß, kann vom bürgerlichen nicht getrennt werden. Der Educandus, der bereits in der gymnasialen "Unterklasse" dazu angehalten wird, die Implikationen seines Bildungsprozesses selbst zu reflektieren, lernt, von Rousseaus Unterstellung einer "bonté naturelle" des Menschen sich distanzierend, den "Naturzustand" von Hobbes her begreifen, d. i. als einen Zustand der "Roheit, Gewalt und Ungerechtigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 25, S. 247), in dem die Selbstentfaltung individueller Besonderheit immer schon in rücksichtslose Selbstdurchsetzung sich verkehrt hat. Solange die menschlichen Individuen sich "nach der Natur betrachten" (s. Ebda.), bleiben die gesellschaftlichen Beziehungen, die sie herstellen können, durch "Gewalt" verzerrt. Die unterschiedlichen "körperlichen Kräfte" und "geistigen Anlagen" (vgl. Ebda.), über die die Menschen von Natur aus verfügen, dienen nur dazu, um in schrankenloser Konkurrenz gegen den anderen sich durchsetzen zu können und, mit welchen Mitteln auch immer, die eigene Macht-

und Einflußsphäre auf dessen Kosten auszuweiten. Mit der Institutionalisierung "rechtlicher Verhältnisse" (vgl. Ebda.) treten an die Stelle roher "Gewalt" und "Willkür" allgemeinverbindliche Handlungsregeln, die bei der Durchsetzung der konkurrierenden Partikularinteressen berücksichtigt werden müssen.

> "Der Naturzustand ist der Stand der Roheit, Gewalt und Ungerechtigkeit. Die Menschen müssen aus einem solchen in die Staatsgesellschaft treten, weil nur in ihr das rechtliche Verhältnis Wirklichkeit hat"
>
> (Ebda.).

> "Der Naturzustand pflegt häufig als ein vollkommener Zustand des Menschen geschildert zu werden, sowohl nach der Glückseligkeit als nach der sittlichen Güte. Fürs erste ist zu bemerken, daß die Unschuld als solche keinen moralischen Wert hat, insofern sie Unwissenheit des Bösen ist und auf dem Mangel von Bedürfnissen beruht, unter welchen Böses geschehen kann. Zweitens ist dieser Zustand vielmehr ein Zustand der Gewalt und des Unrechts, eben weil die Menschen sich in ihm nach der Natur betrachten. Nach dieser aber sind sie ungleich, sowohl in Rücksicht auf körperliche Kräfte als auf geistige Anlagen, und machen ihren Unterschied durch Gewalt und List gegeneinander geltend"
>
> (Ebda.).

Bei Hegels Kennzeichnung des "Naturzustandes" scheint es in inhaltlichem wie methodischem Rückgriff auf Hobbes um die rein hypothetische Konstruktion eines Gesellschaftszustandes vor der Institutionalisierung "rechtlicher Verhältnisse" und legitimer, staatlicher Gewalt sich zu handeln. Dies ist jedoch nicht der Fall. Hegel versucht vielmehr die spezifische geschichtliche Wahrheit der Hobbesschen Konstruktion aufzudecken, indem er den "Naturzustand", durchaus "empirisch" nachweisbar, mit der blinden Eigengesetzlichkeit bürgerlicher Konkurrenzgesellschaft identifiziert, die noch kein Bewußtsein dessen, was sie wirklich trägt und rechtfertigt, entwickelt hat. Die in abstrakte "Privat-

personen" aufgelöste bürgerliche Konkurrenzgesellschaft ist mit Hobbes hypothetischer Konstruktion insofern identisch, als sie "ebenso sehr die natürliche als willkürliche Besonderheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph. d.R., § 200, S. 279) und "damit den Rest des Naturzustandes, in sich" (s. Ebda.) enthält. Der Naturzustand reduziert sich auf einen "Rest", weil an die Stelle von Formen ungeregelter solche geregelter Konkurrenz treten.

Hegel hat angesichts des in hohem Grade arbeitsteilig und nach dem abstrakten Tauschprinzip organisierten "Systems der Bedürfnisse" (vgl. a.a.O., §§ 188 - 189), - in dem die formelle Selbständigkeit konkurrierender "Privatpersonen" in ein "System allseitiger Abhängigkeit" (s. a.a.O., § 183, S. 263) umschlagen muß, - Rousseaus grundlegende Unterscheidung von "amour de soi" und "amour propre" implizit grundsätzlich außer Kraft gesetzt. In Anlehnung an die von A. Smith, dem Begründer der klassischen englischen Nationalökonomie, entwickelte Konstruktion einer von "unsichtbarer Hand" (invisible hand) gelenkten Harmonie zwischen selbstsüchtigem "Privatinteresse" (selfinterest) und "allgemeinem Wohl", reduziert sich bei Hegel individuelle Selbstentfaltung auf die freie, lediglich privatrechtlichen Regelungen unterworfene Entfaltung und Durchsetzung konkurrierender Partikularinteressen, innerhalb einer Sphäre nämlich, "wo alle Einzelnheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen" (s. a.a.O., § 182, Zus., S. 263). Im Gegensatz zu Rousseaus Citoyenstaat, in dem das eigene nur auf dem Umweg über das Gemeinwohl erstrebt werden darf, scheint Hegel, die "invisible hand" gegen die "List der Idee" vertauschend, unkritisch die Konstruktion einer hinter dem Rücken der konkurrieren-

den Individuen sich herstellenden Harmonie mit dem allgemeinen Wohl zu rezipieren. Das unmittelbar sein ausschließliches Privatinteresse verfolgende Individuum muß, indem es, den anderen zum bloßen "Mittel" herabsetzend, im Rahmen der abstrakt-allgemeinen Rationalität privatrechtlicher Regelungen und in Rücksicht auf die Markträson abstrakter Tauschbeziehungen in freier Konkurrenz sich zu realisieren sucht, in objektiver Verkehrung seiner partikularen Interessen zwangsläufig seinen Teil zum allgemeinen Wohl mit beitragen.

> "In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles Andere ist ihm Nichts. Aber ohne Beziehung auf Andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen: diese Andern sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck giebt sich durch die Beziehung auf Andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des Andern mit befriedigt"
>
> (Ebda.).

> "Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist"
>
> (a.a.O., § 183, S. 263).

Das "System allseitiger Abhängigkeit" erfährt bei Hegel und Rousseau eine entgegengesetzte Wertung und Interpretation. Erblickt Rousseau in ihm die Ursache der notwendigen Verkehrung des "amour de soi" in den "amour propre", also die Wurzel allen Übels, so begreift Hegel "allseitige Abhängigkeit", in die das "für sich zur Totalität" (s. a.a.O., § 186, S. 267) entwickelte "Princip der Besonderheit" (s. Ebda.) sich verstrickt sieht, gerade positiv als die zwangsläufig sich durchsetzende "<u>Nothwendigkeit</u>, daß das <u>Besondere</u> sich zur <u>Form der Allgemeinheit</u> erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche

und habe" (s. Ebda.).

"Allseitige Abhängigkeit" erzwingt die Erhebung zur "Form der Allgemeinheit". Das "Allgemeine" reduziert sich jedoch auf dem Boden bürgerlicher Gesellschaft auf die abstrakte Rationalität einer vertragsrechtlichen Regelung der Arbeits-, Eigentums- und Tauschverhältnisse beziehungsweise auf den notwendigen gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhang der auf Dauer gestellten Befriedigung konkurrierender Partikularinteressen; es "erscheint" (s. a.a.O., § 187, S. 267) den bürgerlichen "Privatpersonen" lediglich als "Mittel" (s. Ebda.), um ihre partikularen Interessen, die allein den bewegenden "Zweck" (s. Ebda.) ihres Handelns ausmachen, erfolgreich absichern und realisieren zu können. Trotzdem liegt auch in dieser Erhebung "zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens" (s. Ebda.) ein erstes, wenn auch rein funktionales Moment der "Bildung" unmittelbarer "Subjektivität in ihrer Besonderheit" (s. Ebda.) beziehungsweise ein Hinaussein über den "Naturzustand", als deren "Rest" Hegel bürgerliche Konkurrenzgesellschaft interpretiert:

> "das Princip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über, und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit"
>
> (a.a.O., § 186, S. 267).

> "Die Individuen sind als Bürger dieses Staates (d. i. des "Not- und Verstandesstaates" bürgerlicher Konkurrenzgesellschaft, S. R.) Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, das ihnen somit als Mittel erscheint, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Thun auf allgemeine Weise bestimmen, und sich zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhangs machen. Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtseyn dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Proceß, die Einzelnheit und Natürlichkeit ... zur formellen

> Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden"
> (a.a.O., § 187, S. 267).

Die zwangsläufig sich herstellende Vermittlung der "Subjektivität in ihrer Besonderheit" mit der "formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens" interpretiert Hegel als das "Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit ..., welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht" (a.a.O., § 189, S. 270). Das "Versöhnende" beruht paradoxerweise auf einer in Anlehnung an A. Smith entwickelten, harmonisierenden Konstruktion, die Hegel, noch bevor er sie zur Entfaltung bringt, radikal in Frage gestellt und im Grunde zurückgenommen hat. Wird die Befriedigung der Bedürfnisse dem freien Spiel der Kräfte überantwortet, so bleibt "die Befriedigung des nothwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig" (s. a.a.O., § 185, S. 265).[13] Sie bleibt der "Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür" (s. Ebda.) in einem nicht zu rechtfertigenden Umfang auch dann unterworfen, wenn die Entfesselung luxurierender Bedürfnisse und konkurrierender Partikularinteressen zwangsläufig durch die "Macht der Allgemeinheit beschränkt" (s. Ebda.) bleibt. Diese "Beschränkung" kann jedenfalls nicht verhindern, daß bürgerliche Gesellschaft, solange sie letzten Endes naturwüchsiger Eigengesetzlichkeit überlassen bleibt, nur als heillos zerrissene sich reproduzieren kann. Naturwüchsige Reproduktion aber, die zur ständigen Reproduktion von "Ausschweifung" und "Elend" als einander bedingenden Gegensätzen führen muß, ist mit der totalen Korrumpierung menschlicher Natur identisch.

> "Die Besonderheit für sich, einer Seits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substantiellen Begriff (d. i. ihren Anspruch, eine freie

> Ordnung begründen zu können, in der die Menschen als freie Bürger gleichermaßen zu ihrem Recht kommen, S. R.); anderer Seits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür, so wie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des nothwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwickelung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar"
>
> (Ebda.).

Die harmonisierende Konstruktion, die Hegel in Rezeption der klassischen, englischen Nationalökonomie entwickelt, verdeckt nur das tiefe Mißtrauen, das er der Entfesselung bürgerlicher Konkurrenzgesellschaft entgegenbrachte. - Die universalistische Zielsetzung des emanzipatorischen Subjekts, d. i. das vernünftig Allgemeine, kommt im Horizont des "Princips der Besonderheit" (s. a.a.O., § 186, S. 267), das "sich für sich zur Totalität entwickelt" (s. Ebda.),lediglich noch zum Aufscheinen. Der emanzipatorische Anspruch auf vernünftige Allgemeinheit, den das bürgerliche Subjekt als citoyen erhebt, reduziert sich auf dem Boden der in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freisetzenden bürgerlichen Gesellschaft auf die abstrakte Rationalität vertragsrechtlicher Regelungen, - wobei die Vertragskategorie, politisch entschärft, in den privatrechtlich-ökonomischen Bereich zurückgenommen wird.[14]

Hegels Versuch, die bürgerliche Gesellschaft auf ihren Begriff zu bringen oder, was dasselbe bedeutet, sie auf den Grund zurückzuführen, der ihren Anspruch, eine freiheitliche Ordnung zu verwirklichen, in Wahrheit erst zu tragen und zu rechtfertigen vermag, geht von zwei Extremen aus: zum einen von der konstitutiven "Desintegration" bürgerlicher Gesellschaft, d. i. von

ihrer Auflösung in konkurrierende "Privatpersonen" und Partikularinteressen, zum anderen vom Scheitern des egalitären Citoyenideals Rousseaus, wie es in dessen Verkehrung in die terroristische Gewalt des abstrakt Allgemeinen manifest geworden ist.

Das Verhältnis, in dem das Freiheits- und Gleichheitsprinzip zueinander stehen, wird von Hegel als dialektisches Spannungsverhältnis begriffen. Hegel sieht sich gezwungen, den Rechtsanspruch des revolutionären Gleichheitsprinzips auf die von ihm als Abstraktion begriffene, zugleich aber in dieser Form überhaupt erst zu realisierende Formalbestimmung allgemeiner Rechtsgleichheit zu reduzieren, denn: das "consequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 539, S. 411). "Negative Freiheit", die im "Wegräumen" institutionalisierter Ungleichheit sich erschöpft, ohne jemals selbst in "substantielle Wirklichkeit", d. i. in die Eigenständigkeit in sich durch Vernunft bestimmter Institutionen und Handlungssysteme sich übersetzen zu können, ist nicht etwa nur der negative Aspekt des "consequenten Princips der Gleichheit", sondern enthüllt vielmehr erst, was diese in Wahrheit ist.

> "Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben ... im Politischen ... der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen, wie die Vernichtung jeder sich wieder hervorthun wollenden Organisation wird. Nur, indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseyns"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 5, S. 54 f.).

> "Dahin gehört z. B. die Schreckenszeit der französischen Revolution, in welcher aller Unterschied der Talente, der Autorität aufgehoben werden sollte. Diese Zeit war eine Erzitterung, ein Erbeben,

> eine Unverträglichkeit gegen jedes Besondere; denn der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gegliederung: wo sich Unterschiede hervorthun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtseyn der Gleichheit zuwider ist"
>
> (a.a.O., § 5, Zus., S. 56).

Hegel interpretiert bürgerliche Konkurrenzgesellschaft im Rückgriff auf Hobbes als den "Rest des Naturzustandes", in dem die "natürliche Ungleichheit" der "körperlichen" und "geistigen Anlagen", wenn nicht mit "Gewalt", so doch mit "List" sich geltend macht. Gerade weil Hegel ein "Recht des Stärkeren" sowenig anerkennt wie Rousseau, sieht er sich gezwungen, in radikalem Widerspruch zu Rousseaus antithetischer Gegenüberstellung von"l'homme naturel" und "l'homme civil" beziehungsweise von "Natur"- und "Gesellschaftszustand", die gesellschaftliche Reproduktion der Ungleichheit als deren höhere Entwicklungsform zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung bezieht sich einerseits auf die von neuem ständisch überformte, andererseits aber auch auf die in "Privatpersonen" aufgelöste, bürgerliche Gesellschaft, d. i. auf die Sphäre konkurrierender Partikularinteressen selbst. Die Last der Rechtfertigung muß in Hegels logischer Konstruktion in ebenso paradoxer wie konsequenter Form der sich realisierenden "Idee der Sittlichkeit" aufgebürdet werden, d. h. es ist die "Idee der Sittlichkeit" selbst, welche

> "die von der Natur - dem Elemente der (faktischen, S. R.) Ungleichheit - gesetzte Ungleichheit der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste producirt, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der <u>intellektuellen</u> und <u>moralischen Bildung</u> (Hervorhebung, S. R.) erhebt"
> (a.a.O., § 200, S. 279).

Dieser paradoxe Versuch der Rechtfertigung gesellschaftlich produzierter Ungleichheit, und zwar nicht nur, im Sinne notwendiger funktioneller Differenzierung, der "Geschicklichkeit" oder des "Vermögens", sondern der moralisch-intellektuellen Bildung, berührt die Substanz des Menschen als geistiges Subjekt selbst. Sie ist, sofern als Rechtfertigungsinstanz die "Idee der Sittlichkeit" bemüht wird, in sich unwahr und widersinnig. Das Widersinnige einer derartigen Rechtfertigung tritt noch greller hervor, wenn sie mit der Bedeutung konfrontiert wird, die im Rahmen der staatspädagogischen Bildungskonzeption Hegels dem "allgemeinen Stand" zukommt.

Der Repräsentant des "allgemeinen Standes" tritt, in Analogie zum citoyen als revolutionärem Subjekt, über die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hinweg in ein unmittelbares Verhältnis zum vernünftig Allgemeinen des konstitutionellen Rechtsstaates selbst. Er ist jedoch nicht mehr das Subjekt einer von allen staatsbürgerlichen Individuen ausgehenden, allgemeinen Selbstgesetzgebung, sondern, als der Repräsentant eines besonderen Standes, Träger der Regierungsgewalt, des Verwaltungsdienstes und des Rechts- und Bildungswesens, - des "höheren" Bildungswesens vor allem. Er hat im "an und für sich Allgemeinen", das im "Gesetz" seine notwendige "Spezifikation" und Konkretisierung erfährt, seine substantielle Voraussetzung. Seine Aufgabe, die vor allem die Bildung kritischer Urteilskraft voraussetzt, besteht in dessen Auslegung und Anwendung im einzelnen Fall. Der emanzipatorische Anspruch, das vernünftig Allgemeine zu verwirklichen, lebt also einerseits, wenn auch in verwandelter Gestalt, im Repräsentanten des "allgemeinen Standes" weiter, bleibt aber, im Gegensatz zum egalitären Citoyenideal Rousseaus, in der spezifischen Form seiner

Realisierung elitär diesem besonderen Stand vorbehalten. Hegels Bildungsbegriff erfährt seine Vollendung und uneingeschränkte Realisierung erst auf dem Niveau des "allgemeinen (denkenden) Standes", dessen Repräsentant gelernt hat, auch den "Rest des Naturzustandes", d. i. jede Befangenheit in "natürlicher" oder "willkürlicher Besonderheit", von Grund auf zu überwinden und das "an und für sich Allgemeine" selbst in sein "Wissen und Wollen" aufzunehmen, und zwar in ungeteilter Identifikation. Damit die Sache des vernünftig Allgemeinen an und für sich selbst zur Geltung kommen kann, muß das Unterscheidende unmittelbarer Besonderheit völlig zurückgenommen sein. Dies zu leisten, bleibt aber dem "allgemeinen Stand" vorbehalten. So verkehrt sich das "Vernünftige" als "die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet" (s. a.a. O., § 15, Zus., S. 68), in das Privileg eines besonderen, ausgezeichneten Standes. "Bildung" im Sinne einer radikalen "Glättung der Besonderheit", wie sie mit der Verpflichtung auf substantielle Aufgaben und die "Natur der Sache" selbst impliziert ist, bleibt paradoxerweise einem besonderen Stand vorbehalten:

> "Unter gebildeten Menschen kann man zunächst solche verstehen, die Alles machen können, was Andere thun, und die ihre Partikularität nicht herauskehren, während bei ungebildeten Menschen gerade diese sich zeigt, indem das Benehmen sich nicht nach den allgemeinen Eigenschaften des Gegenstandes richtet. ... Bildung also ist Glättung der Besonderheit, daß sie sich nach der Natur der Sache benimmt"
>
> (a.a.O., § 187, Zus., S. 269; vgl. a.a.O., §§ 187, 152, 21; Nbg. Schr., § 18, S. 224 f.).

Hegel, der seine Bildungstheorie in staatspädagogischer Absicht entwickelt, macht den Weg ("Glättung der Besonderheit") und das Ziel der Bildung (Erhebung zum "an und für sich Allgemeinen") am Bildungsprozeß des "all-

gemeinen Standes" fest. Sie tritt deshalb einerseits in ein polemisches Verhältnis zu Rousseaus Konstruktion einer "natürlichen Erziehung", die in naturrechtlicher Fundierung die Selbstentfaltung unmittelbarer, individueller Besonderheit zum Ziel hat, kann aber andererseits Rousseaus Citoyenideal, wenn auch in verwandelter Gestalt, positiv aufnehmen. Verfolgt das bürgerliche (bourgeoise) Individuum als "Privatperson" primär sein eigenes, partikulares Interesse, das im Rahmen ständisch-korporativer Mediatisierung allerdings nur zur Geltung gebracht werden kann, wenn es "auch" als relativ allgemeines reflektiert wird, so findet das "Privat-Interesse" des Repräsentanten des "allgemeinen Standes", in dem allein wahre Bildung und Bürgertugend sich verkörpert, "in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung" (s. a.a.O., § 205, S. 283).

> "Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte; der direkten Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privat-Vermögen oder dadurch enthoben seyn, daß er vom Staat, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privat-Interesse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet"
>
> (Ebda.).

Rousseau unterscheidet zwischen "öffentlicher" und "häuslich-privater Erziehung".Das pädagogische Verhältnis, wie es im Rahmen "natürlicher Erziehung" interpretiert wird, hat die dyadische Beziehung zwischen dem Hauslehrer und seinem Zögling zum Vorbild. Der Lehrer dagegen, den Hegel im Blick hat, unterrichtet als professioneller Erzieher an einer "Pflanzschule für Staatsdiener" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 362) oder ist zumindest an einer Schule tätig, die als öffentliche Institution der Aufsicht des Staates untersteht. In jedem Fall hat der Lehrer es nicht mit einem einzelnen Schüler, sondern mit einer Klasse zu tun. Größere, zu Jahrgangs-

klassen zusammengefaßte Schülergruppen aber müssen zwangsläufig als relativ homogene behandelt werden. Wird im Hinblick darauf das pädagogisch unverzichtbare Prinzip der Individualisierung für irreal erklärt und das pädagogische Verhältnis, ohne Rücksicht auf individuelle Voraussetzungen, von der erdrückenden Präponderanz des "Allgemeinen", d. i. von der notwendigen Durchsetzung gemeinsamer Handlungsregeln, her interpretiert, so ist, in dem Maße wie Individualität unbeachtet bleibt und unterdrückt wird, die Verwirklichung humaner Vernunft selbst in Frage gestellt. (Hinzu kommt, daß ständische Erziehung, auch wenn sie mit "allgemeiner menschlicher Bildung" vermittelt werden soll, der notwendigen Individualisierung ohnedies nicht gerecht werden kann, ist sie doch zwangsläufig eine typisierende, die einen spezifischen Habitus hervorzubringen hat.) "Man darf", heißt es im "System der Philosophie",

> "die Eigenthümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, in's Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer, Allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dieß Umgestalten der Seele - nur Dieß heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigenthümliches, daher Zufälliges hervor"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.3, § 395, Zus., S. 88).

Für Emil, der als "natürlicher Mensch" rein er selbst sein können soll, bietet die Abhängigkeit von der Gesetzmäßigkeit der natürlichen Ordnung der Dinge Zuflucht vor der korrumpierenden Abhängigkeit von den

Menschen. Im Gegensatz zur Abhängigkeit von der willkürlichen Verfügungsgewalt der Menschen, sei sie persönlicher oder gesellschaftlicher Art, wird die Abhängigkeit von der Ordnung der Natur (l'ordre physique) für sittlich indifferent erklärt. Hegel dagegen, der die Verwirklichung menschlicher Freiheit als Befreiung von "unmittelbaren Naturbestimmungen", und zwar subjektiver wie objektiver Art, interpretiert, muß zwischen menschlicher Freiheit und der unmittelbaren Abhängigkeit von Natur einen sittlich relevanten Zusammenhang herstellen. Solange der Mensch, noch völlig der Eigengesetzlichkeit der Natur unterworfen, zur Arbeit für das unmittelbar Lebensnotwendige gezwungen ist, kann er noch nicht als freies Subjekt sich verstehen. Die unmittelbare Abhängigkeit von der Natur erzeuge "leicht" auch das "Gefühl der Abhängigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 204, Zus., S. 283) und "Unterwürfigkeit" (s. Ebda.) gegenüber der herrschaftlichen Verfügungsgewalt von Menschen über Menschen, während umgekehrt die Befreiung aus dieser Abhängigkeit erst das "Selbstgefühl" und den "Sinn für Freiheit" (s. a.a.O., § 204, Zus., S. 282) entstehen lasse. Freiheit setzt voraus, daß der Mensch auch im "Naturprodukt" nicht die "Gabe eines Fremden, der Natur" (s. a.a.O., § 204, Zus., S. 282 f.), sondern das Produkt seiner eigenen Arbeit erkennen kann. Urbanität und Freiheit, - die im freien Selbstvollzug des Geistes, in der Philosophie, ihre höchste Verwirklichung erreicht, - gehören in konstitutiver Weise zusammen. Freiheit und Unfreiheit verhalten sich deshalb wie Stadt und Land beziehungsweise wie freier "Gewerbestand" und "substantieller Stand" zueinander, der Affinität nach jedenfalls.

> "Der <u>Stand des Gewerbs</u> hat die <u>Formirung</u> des Natur-Produkts zu seinem Geschäfte, und ist für die Mittel seiner Subsistenz an seine <u>Arbeit</u>,

> an die Reflexion und den Verstand, so wie wesentlich an die Vermittelung mit den Bedürfnissen und den Arbeiten Anderer angewiesen. Was er vor sich bringt und genießt, hat er vornehmlich sich selbst, seiner eigenen Thätigkeit zu danken"
>
> (a.a.O., § 204, S. 282).

> "Das Individuum im Stande des Gewerbes ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes auf Engste zusammen. Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen. Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken: was er erwirbt, ist Gabe eines Fremden, der Natur: dieß Gefühl der Abhängigkeit ist bei ihm ein Erstes, und damit verbindet sich leicht auch dieß von Menschen, über sich das ergehen zu lassen, was da kommen mag: der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt"
>
> (a.a.O., § 204, Zus., S. 282 f.).

Herrschaft muß, wenn sie legitim sein soll, auf die Idee des Rechts und der Freiheit begründet sein. Indem das Bürgertum, seiner selbst bewußt werdend, die Ausübung von Herrschaft an dieses Legitimationsprinzip bindet, erhebt es den Anspruch, selbst in maßgeblicher Weise an ihr zu partizipieren. - Wenn Hegel die unmittelbare Abhängigkeit von Natur und die Befreiung aus ihr, - in gewisser Weise ungeachtet der Befreiung der Bauern aus feudaler Erbuntertänigkeit und Hörigkeit, - auf den "substantiellen Stand" der Bauern einerseits und den freien "Gewerbestand", d. i. den Handwerker-, Fabrikanten- und Handelsstand, der sich entfaltenden bürgerlich-industriellen Gesellschaft andererseits hin interpretiert, so ist mit der unterschiedlichen "theoretischen und praktischen Bildung" (s. a.a. O., § 201, S. 279) zugleich, tiefergreifend, die sittliche Substanz der Stände selbst berührt. Diese tritt, sich selbst ungleich, in ständische Sphären auseinander, die keineswegs gleichermaßen auf der Höhe des konstitutiven Prinzips der Zeit oder der Philosophie

Hegels , die von Grund auf eine Philosophie der Freiheit ist, stehen. Die tiefgreifenden Unterschiede in der geistig-sittlichen Substanz können nicht, wie Hegel zu unterstellen sucht, als die notwendige Besonderung des vernünftig Allgemeinen selbst begriffen werden. Hegels Rechtfertigung reduziert sich in diesem Punkt auf die Rechtfertigung bloßer Faktizität; sie bleibt in vernunftspositivistischer Verkürzung hinter der spekulativen Gleichung von "Vernunft" und "Wirklichkeit" (vgl. a.a.O., S. 33) zurück.

Der Zugang zu höheren gesellschaftlichen Positionen soll nicht mehr, wie dies in der vorbürgerlich-feudalen Gesellschaft der Fall gewesen ist, einem bestimmten Geburtsstand vorbehalten bleiben, sondern vielmehr prinzipiell allen offen stehen. Die "letzte und wesentliche Bestimmung" (s. a.a.O., § 206, S. 283), die über die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand entscheidet, muß nun, in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Freiheit der Person, auf "der subjektiven Meinung und der besondern Willkür" (s. Ebda.) beruhen, so daß das objektiv Notwendige "zugleich durch die Willkür vermittelt ist und für das subjektive Bewußtseyn die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu seyn" (s. Ebda.). Andererseits ist Hegel realistisch genug, um den kontingenten Selektionsbedingungen, die dem Verdienst durch eigene Leistung, - "Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit" (s. a.a.O., § 207, S. 284), - entzogen bleiben, einen entscheidenden Einfluß einzuräumen: "Anderer Seits aber, welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß" (a.a.O., § 206, S. 283). Dieses Faktum wird in seiner blinden Kontingenz von Hegel so hingenommen.

Wird die "Arbeit", wie dies bei Hegel geschieht, von ihrer emanzipatorischen Funktion her interpretiert, so wird damit auch der klassische, aristotelische Praxisbegriff neu bestimmt. "Praxis" im Sinne eines freien Lebensvollzugs und der Teilhabe an Herrschaft über freie Bürger ist nun, im Gegensatz zur Trennung von "Praxis" und "Poiesis" bei Aristoteles, durch "Arbeit" vermittelt. Das bürgerliche Subjekt, das die materielle Reproduktion seines Lebens seiner "eigenen Tätigkeit" und nicht der Arbeit eines anderen, "Unfreien", verdanken will, kommt in der Arbeit "zu sich selbst". Damit ist das fragwürdige Vorrecht, das der "Herr" genießt, nicht "für andere", sondern vielmehr ausschließlich "für sich" da zu sein, von Grund auf überwunden.[15] Unter "Arbeit" muß instrumentelle Rationalität im weitesten Sinne verstanden werden, die nicht nur die zunehmende Entwicklung technisch-naturwissenschaftlich vermittelter Herstellungsformen, sondern ebensosehr die planmäßige Organisation der Arbeitsprozesse und wirtschaftlichen Tätigkeiten im Rahmen komplexer gesellschaftlicher Vermittlungszusammenhänge umfaßt. Die emanzipatorische Funktion der Arbeit ist "an die Reflexion und den Verstand" (s. a.a.O., § 204, S. 282), d. i. an Formen rationaler Vermittlung, gebunden. Diese Voraussetzung muß erfüllt sein, wenn die bürgerlichen Individuen im Medium der Arbeit nicht nur ihr Leben reproduzieren, sondern zugleich als freie Subjekte ihrer selbst bewußt werden sollen. Das bürgerliche Subjekt verschafft sich den Genuß der Freiheit, weil und sofern es das, was es "genießt, ... vornehmlich sich selbst, seiner eigenen Thätigkeit zu danken" (s. Ebda.) hat und im Produkt der Arbeit sein eigenes Werk, d. i. sein eigenes Können, wiedererkennt. Das Problem der Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit kann sich für Hegel in diesem Zusammenhang natürlich

nicht stellen, sind doch die Tätigkeiten, an denen die emanzipatorische Funktion der Arbeit festgemacht ist, durch die Entwicklung des "Verstandes" und der "Reflexion" vermittelt. "Genuß" aber, der durch "eigene Tätigkeit", "Verstand" und "Reflexion" vermittelt ist, setzt den Verzicht auf unmittelbare Triebbefriedigung voraus. Das bürgerliche Subjekt wird Herr seiner selbst, indem es mit der Abhängigkeit von "unmittelbarer Naturbestimmtheit" zugleich die Abhängigkeit von der willkürlichen Herrschafts- und Verfügungsgewalt, die der Mensch über den Menschen aufgerichtet hat, überwindet. Damit sind bereits wesentliche Gesichtspunkte, die für Hegels berühmte Herr-Knechtdialektik konstitutiv sind, hervorgehoben worden. Das Problem allseitiger gesellschaftlicher Abhängigkeit, die an die Stelle der persönlichen, wenn auch zur gesellschaftlichen Institution erhobenen Abhängigkeit des "Knechts" von seinem "Herrn" tritt, wird im Rahmen der Herr-Knechtdialektik allerdings nicht thematisiert. Im folgenden soll die Dialektik der Anerkennung und der Herr-Knechtbeziehung wenigstens in ihren Grundzügen vergegenwärtigt werden.

1.1 Exkurs: Die Dialektik der Anerkennung

Der Mensch ist ein seiner selbst bewußtes Wesen. Als "selbstbewußtes Wesen" kann er aber dessen, was er in freiem Selbstsein in Wahrheit ist, nicht als punktuelles Ich, das mit dem unaufhebbar Anderen dinghafter Realität sich konfrontiert sieht, sondern vielmehr nur auf dem Wege der Auseinandersetzung mit einem anderen Ich bewußt werden. Diese Auseinandersetzung kann ihm nicht erspart werden, denn nur am anderen Ich,

von dessen "Anerkennung" er abhängig ist, kann er seiner selbst bewußt werden. Wie aber kann das eine vom anderen Subjekt her sich definieren, ohne sich selbst zu verlieren,und wie kann es umgekehrt das Anderssein des Anderen aufheben, ohne damit zugleich dessen freies Selbstsein als menschliches Wesen und Individuum aufzuheben? Was das menschliche Individuum in freiem Selbstsein in Wahrheit ist, das kann es nur in Erfahrung bringen, wenn es auf dem Wege substantieller Identitätsbildung in seinem Sein durch den anderen sich bestätigt weiß. Dies setzt aber ein Doppeltes voraus: zum einen die Identifikation mit einer übergeordneten "geistigen Einheit", - der "Familie", dem "Stand", dem "Staat", - in der die Negativität reinen, punktuellen Fürsichseins aufgehoben ist und an der die Individuen, ungeachtet ihres Unterschiedes,gemeinsam partizipieren können, zum andern gerade die Wahrung der Nichtidentität der einzelnen Iche im Akt ihrer gemeinsamen Identifikation. Der "Begriff des Geistes" und damit die substantielle Identitätsbildung des Menschen qua geistiges Subjekt, die nicht das Produkt, sondern vielmehr die Ermöglichung gegenseitiger Anerkennung ist, ist dadurch gekennzeichnet, daß die entgegengesetzten, unmittelbar einander ausschließenden Momente der Identität und Nichtidentität zu konkreter Einheit sich zusammenschließen.[16] Die "absolute Substanz" des Geistes ist dadurch definiert, daß sie

> "in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seyender Selbstbewußtseyn, die Einheit derselben ist; <u>Ich</u>, <u>das Wir</u>, und <u>Wir</u>, <u>das Ich</u> ist"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 147).

Gegenseitige Anerkennung setzt die gemeinsame Anerkennung übergeordneter "geistiger Einheiten", deren Inbegriff der Staat ist, voraus, zum andern aber die An-

erkennung der Nichtidentität der Individuen, die als konkurrierende "Privatpersonen" und"moralisch"autonome Subjekte an ihnen partizipieren. - Hegel entwikkelt die "Bewegung der Anerkennung", indem er von der absoluten "Ungleichheit" des "Selbstbewußtseins", das in die Extreme von "Herr" und "Knecht" sich aufspaltet, ausgeht. Das eine wird vom anderen Ich völlig dominiert. Als selbstbewußtes Wesen aber bleibt der Mensch von der Anerkennung des anderen abhängig. Er kann, auch wenn er, den anderen sich unterwerfend, in der Negativität reinen "Fürsichseins" sich geltend zu machen sucht, nicht unmittelbar sich selbst definieren. Wie aber kann er, ohne sich selbst zu verlieren, vom anderen her sich definieren? Würde das eine Ich dem Diktat des anderen sich unterwerfen, also von ihm sich sagen lassen, was es in Wahrheit ist, so hätte es "sich selbst verloren" (s. a.a.O., S. 148). Es fände, im Akt seiner Unterwerfung den Anspruch auf ein "selbständiges" Dasein preisgebend, in radikaler Selbstentfremdung "sich als ein <u>anderes</u> Wesen" (s. Ebda.). Unfähig, in der Beziehung zum anderen in seiner "Selbständigkeit", d. i. in seiner Nichtidentität, sich zu behaupten, würde es nurmehr in fremdbestimmter Identität existieren. Macht das eine Ich aber das Urteil, die Interessen und den Willen des anderen in radikaler Selbstentäußerung zu seinen eigenen, so beraubt es, indem es jede Nichtidentität zwischen sich und dem anderen aufhebt, auch diesen der Möglichkeit, durch den Akt eines freien, selbständigen Subjekts in seinem Anderssein sich anerkannt zu wissen:

> "es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere (in seinem Anderssein, S.R.) als Wesen, sondern <u>sich selbst</u> im Andern"
> (Ebda.).

Totaler Selbstverlust verkehrt sich in eine perverse Form des Beisichseins im Andern. - Wie stellt sich das

Dilemma der Anerkennung, das bisher aus der Perspektive des "Knechts" entwickelt wurde, aus der Sicht des "Herrn" dar? Während der "Knecht" den Anspruch auf sein freies "Fürsichsein" völlig dem "Sein für anderes" aufopfert, so daß er schließlich in totaler Identifikation mit dem Urteil, den Interessen und dem Willen des "Herrn" "sich selbst im Andern" erkennt, kennt der "Herr" nur sich selbst. Er hebt nicht sein eigenes, sondern das "Fürsichsein" des anderen auf. Der "Herr" kann in der Negativität reinen "Fürsichseins" sich nur zur Geltung bringen, wenn es ihm gelingt,

> "das andere selbständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden"
> (s. Ebda.).

Negiert er aber den anderen, indem er ihn zwingt, mit seinen Augen sich zu sehen und mit seinen Bedürfnissen sich zu identifizieren, als "selbständiges Wesen" radikal, so kann er, die für jedes freie Selbstsein konstitutive Nichtidentität zwischen dem einen und anderen Ich seinerseits aufhebend, im andern im Grunde nurmehr sich selbst aufheben. Herr ist jemand nur dadurch, daß der Knecht, den er seinem Willen unterwirft, ihn als Herrn anerkennt. Wie aber kann der Herr durch ein Wesen sich anerkannt sehen, das er selbst jeder Selbständigkeit beraubt und zum bloßen Werkzeug für die Befriedigung seiner Bedürfnisse herabgewürdigt hat? Reines "Fürsichsein", in das das "Sein für anderes" zurückgenommen werden muß, kann in Wahrheit sich nur zur Geltung bringen, indem es sich aufhebt:

> "zweitens geht es (das "Fürsichsein" des Herrn, S. R.) hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dieß Andere ist es selbst"
> (Ebda.).

1.2 Die Dialektik der Herr-Knechtbeziehung

An das generelle Schema der Dialektik der Anerkennung schließt Hegels eigentliche Herr-Knechtdialektik, d. i. deren konkrete Durchführung, sich an. Sie soll in ihren Grundzügen vergegenwärtigt werden.

Wird versucht, im unaufhebbaren "Sein für anderes" die Negativität reinen "Fürsichseins" zur Geltung zu bringen, so muß es zu einem auf Leben und Tod geführten Kampf um Anerkennung kommen. Dieser endet damit, daß der "Knecht", der das nackte Überleben einem ehrenvollen Tod vorzieht, dem Willen des "Herrn" sich unterwirft. Die Kette, die ihn an den "Herrn" fesselt, ist das nackte "Leben" selbst. Die Dialektik zwischen "Leben" und "Selbstbewußtsein" soll hier nicht weiter verfolgt werden. Nur soviel: das Wahrheitsmoment, das die Unterwerfung des "Knechts" von vorneherein auf ihrer Seite hat, besteht darin, daß "das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtseyn" (s. a.a.O., S. 153) ist. ("Reines Selbstbewußtsein" ist dadurch definiert, daß es von jeder "unmittelbaren Naturbestimmtheit", auch vom eigenen "Leben", zu abstrahieren vermag. Das nackte Leben ist ja im Grunde nur deren aufs äußerste reduzierter Inbegriff). Trotz des Wahrheitsmoments, das der "Knecht" unmittelbar auf seiner Seite hat, erniedrigt er sich, wenn er dem "Herrn" sich verdingt. Er ist das "Bewußtseyn in der Gestalt der Dingheit" (s. Ebda.), d. h. er existiert lediglich noch "für ein anderes" (s. Ebda.) seiner selbst bewußtes Wesen. - Der "Herr", der auch in der Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse den Selbstgenuß reinen, uneingeschränkten "Fürsichseins" sucht,befreit sich aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dinghafter Realität, indem er den "Knecht" für sich arbeiten läßt, d. i. als verdinglichtes Mittel und

Werkzeug zwischen sich und diese Realität stellt. Er "schließt sich", indem er die Funktion der Herrschaft sich vorbehält, dem "Knecht" aber die der Arbeit zuweist,

> "nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet"
>
> (s. a.a.O., S. 154).

Gerade durch die strikte Trennung der für die gesellschaftliche Reproduktion des menschlichen Lebens konstitutiven Funktionen, d. i. der Ausübung von Herrschaft und Arbeit, die der "Herr" durchsetzt, manövriert er sich selbst in eine geschichtliche Sackgasse. Indem er nämlich die Bearbeitung der dinghaft-gegenständlichen Realität dem "Knecht" überläßt, macht er sich nicht nur, was die Befriedigung seiner Bedürfnisse betrifft, vollständig vom "Knecht" abhängig, sondern überläßt auch die Gestaltung der objektiven Realität zu einem Großteil dem "Knecht". Diese muß ihm deshalb, sofern seine eigene Tätigkeit, d. i. die Ausübung von Herrschaft, nicht unmittelbar in ihr sich niederschlägt, als eine eigenständige, an der er keinen Anteil hat, gegenübertreten. Andererseits verzehrt der "reine Genuß", den der"Herr" im Verhältnis zur dinghaft-materiellen Realität sich vorbehält, sich selbst.

> "Die Begierde (nach reinem Selbstgenuß, S.R.) hat sich das reine Negiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die <u>gegenständliche</u> Seite oder das <u>Bestehen</u>"
>
> (a.a.O., S. 156).

Der "Knecht" dagegen arbeitet im "Dienst des Herrn" sich an der objektiven Realität der Dinge ab. Diese muß ihm zwar, da seine Arbeit im Dienst eines anderen geschieht, ihm also den Verzicht auf unmittelbar eige-

ne Bedürfnisbefriedigung abnötigt, als eine eigenständige, objektive gegenübertreten, verwandelt sich aber unter seinen Händen zugleich in sein eigenes Werk. Der Verzicht auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung ist der Preis für die tiefere Befriedigung, die der Knecht aus der Arbeit selbst, d. i. aus der Objektivation seiner eigenen Leistung, zieht. Objektive Realität, die im "reinen Genuß", sei er materieller oder ideeller Art, sich auflösen soll,kann keine wirkliche Befriedigung verschaffen, vollends nicht, wenn sie das Werk eines andern ist,in dem Erfahrungen, Sachkenntnisse und Fähigkeiten Gestalt angenommen haben, über die man selbst in keiner Weise verfügt. Dieses Können erwirbt der "Knecht" aber nur, weil er im Dienst seines "Herrn" zur Auseinandersetzung mit der Realität der Dinge selbst und, was damit impliziert ist, zum Verzicht auf die Unmittelbarkeit eigener Bedürfnisbefriedigung gezwungen ist. Der Triebverzicht, den absolute"Zucht" und "Gehorsam" dem "Knecht", der sich selbst beherrschen lernt, abfordern, ist aber nicht nur die unverzichtbare Voraussetzung, um die entsprechenden Fähigkeiten, die zur objektiven Erfassung und Gestaltung der Dinge notwendig sind, zu entwickeln, sondern befreit den Knecht auch erst von der Kette, die ihn an den Herrn gefesselt hat. Der "Knecht" hebt in seiner entsagungsvollen Arbeit "seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg" (s. Ebda.). Im Gegensatz zum "Herrn", der im "reinen Genuß" sich verzehrt, kommt der "Knecht" in der "Arbeit" "zu sich selbst" (s. Ebda.). Die "Bildung", die der Knecht im Dienst seines Herrn in Auseinandersetzung mit der objektiven Realität der Dinge und deren "Formierung" sich erwirbt, wird zur befreienden Macht. Der "Knecht" wird seiner selbst mächtig, indem er die objektive Realität zu bemeistern und zu ge-

stalten lernt und im Produkt seiner Arbeit, in der er "nur fremder Sinn zu seyn schien" (s. a.a.O., S. 157) seinen "eignen Sinn" (s. Ebda.), d. i. seine eigene Planung, seine Formgebung, kurz sein eigenes Können wiedererkennt:

> "In dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Er wird also durch dieß Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin er nur fremder Sinn zu seyn schien"
>
> (Ebda.).

> "Die Arbeit ... ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich die Einzelnheit (im Sinne der freien Selbstbeziehung des Begriffs, S. R.) oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns als seiner selbst"
>
> (a.a.O., S. 156 f.).

2. Sittlich-politische Bildung im Rahmen ständischer Mediatisierung

Hegel versucht die bürgerliche Gesellschaft auf ihren Begriff zu bringen oder, was dasselbe bedeutet, sie auf ihren tragfähigen Grund zurückzuführen, indem er von neuem den Gedanken ständischer Mediatisierung zur Geltung bringt. Die Notwendigkeit ständischer Mediatisierung leitet sich Hegels "logischer" Konstruktion zufolge aus der notwendigen Besonderung des vernünftig Allgemeinen selbst ab. Worin besteht der spezifische ge-

schichtliche Wahrheitsgehalt, den Hegel mit dieser logischen Figur auf seinen Begriff zu bringen sucht? Auf diese Frage kann eine angemessene Antwort nur dann gefunden werden, wenn das methodische Prinzip kritischer Vernunft vergegenwärtigt wird. Hegels kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Strukturen, Entwicklungs- und Erscheinungsformen bürgerlicher Gesellschaft vollzieht sich nicht in direktem Zugriff, sondern richtet sich vielmehr auf das Medium, d. i. auf die politischen Kategorien und Legitimationsformen, in denen diese sich reflektieren. In diesem Sinne sieht Hegel aber mit einer doppelten Problemstellung sich konfrontiert: zum einen mit der Auflösung bürgerlicher Gesellschaft in konkurrierende "Privatpersonen", d. i. mit einer possessiv-individualistischen Interpretation der Funktion des Staates, die diese darauf reduziert, "die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 258, S. 329) zu garantieren, - so bei J. Locke, - zum andern mit dem "Schrecken" und der zentralistischen Gewalt des revolutionären Staates, die Hegels kritischer Interpretation zufolge nur die manifest gewordene Wahrheit des Rousseauschen Citoyenstaates ist. Beiden Extremen, der Auflösung bürgerlicher Gesellschaft in konkurrierende Partikularinteressen und der terroristischen Gewalt des abstrakt Allgemeinen, die das bürgerliche Individuum als konkretes auszulöschen droht, stellt Hegel den Gedanken ständisch-korporativer Mediatisierung entgegen.

Auf dem Boden des postrevolutionären Staates tritt an die Stelle zentralistischer Gewalt die relative Autonomie der zwischenstaatlichen Mächte, - der "Genossenschaften , Gemeinden und Korporationen" (s. a.a.O., § 308, S. 417), - an denen die bürgerlichen Individuen als konkrete unmittelbar partizipieren. Die konkreten

Probleme und spezifischen objektiven Interessen, mit denen das bürgerliche Individuum, - "Privatperson" und "sittlich" verantwortungsvoll handelndes Subjekt zugleich, - in unmittelbarer Betroffenheit sich identifiziert, sind ebensosehr seine eigenen wie diejenigen der zwischenstaatlichen Mächte. Das "Ganze" bürgerlicher Gesellschaft bildet ein "System allseitiger Abhängigkeit", das in "besondere Kreise" (s. Ebda.), d. i. in Zentren regionaler Autonomie und Selbstverwaltung, sich gliedert. Die konkurrierenden "Privatpersonen" können ihre partikularen Interessen in rationaler Form nur zur Geltung bringen, wenn sie lernen, diese im Rahmen der "besonderen Kreise", denen sie jeweils angehören, auch als vernünftig allgemeine zu reflektieren.[17] Vernünftig allgemeine Interessen sind keine abstrakt allgemeinen. Sie schließen konkrete, unmittelbare Betroffenheit nicht aus. Im Gegenteil: sie stellen jeweils spezifische, objektive Interessen dar, die jedoch im Horizont ihres umfassenden Interdependenz- und Vermittlungszusammenhangs reflektiert und zur Geltung gebracht werden. Die Verpflichtung auf das vernünftig Allgemeine bildet die konstitutive Voraussetzung, um als Individuum und "Mitglied des Staates" (s. Ebda.) das "gedoppelte Moment" seiner "allgemeinen Bestimmung" verwirklichen zu können: "Privat-Person und als denkendes ebenso sehr Bewußtseyn und Wollen des Allgemeinen zu seyn" (s. a.a. O., § 308, S. 418).

> "Der konkrete Staat (im Gegensatz zum "Not- und Verstandesstaat" - s. Ph.d.R., § 183, S. 263, - der possessivindividualistisch in ein "System der Atomistik" aufgelösten bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft, S. R.) ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen. Seine allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, Privat-Person und als denkendes ebenso sehr Bewußtseyn und Wollen des All-

> gemeinen zu seyn; dieses Bewußtseyn und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern erfüllt und wirklich lebendig, wenn es mit der Besonderheit, - und diese ist der besondere Stand und Bestimmung, - erfüllt ist; oder das Individuum ist Gattung, hat aber seine immanente allgemeine Wirklichkeit als nächste Gattung. - Seine wirkliche und lebendige Bestimmung für das Allgemeine erreicht es daher zunächst in seiner Sphäre der Korporation, Gemeinde u.s.f. (§ 251), wobei ihm offen gelassen ist, durch seine Geschicklichkeit in jede, für die es sich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten. Eine andere Voraussetzung, die in der Vorstellung, daß Alle an den Staats-Angelegenheiten Theil haben sollen, liegt, daß nämlich Alle sich auf diese Angelegenheiten verstehen, ist ebenso abgeschmackt, als man sie dessen ungeachtet häufig hören kann"
>
> (a.a.O., § 308, S. 417 f.).

Allein die von neuem in ständische Funktions- und Lebenskreise sich gliedernde bürgerliche Gesellschaft kann in ein politisches Verhältnis zum konstitutionellen Staat treten, das an der "Idee der Sittlichkeit" orientiert bleibt. Im verfassungsrechtlichen Rahmen eines Zweikammern-Systems (vgl. a.a.O., § 312, S. 422) erhalten die unterschiedlichen ständischen Interessensphären selbst ihre Repräsentation in der als Ständeversammlung sich organisierenden gesetzgebenden Gewalt.

> "Wenn die Abgeordneten als Repräsentanten betrachtet werden, so hat dieß einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge seyen, sondern Repräsentanten einer der wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen"
>
> (a.a.O., § 311, S. 421).

Die Abgeordneten sind primär durch die Sachkompetenz, die sie durch ihre Tätigkeit in einer der "wesentlichen" Interessensphären erworben haben, legitimiert, nicht durch den Modus freier Wahlen. Die Bedeutung des "Wählens" reduziert sich in Hegels Augen "auf ein geringes

Spiel der Meinung und der Willkür" (s. Ebda.). Auch wenn freie Wahlen "als etwas noch so Hohes angeschlagen und vorgestellt" (s. Ebda.) würden, könne nicht verhindert werden, daß es in einem Parteienstaat zur Entfremdung zwischen dem Staat und seinen Wählern komme und der Wähler durch "die Gleichgültigkeit gegen das Geben seiner Stimme" (s. Ebda.), d. i. durch sein politisches Desinteresse, im Widerspruch zum Legitimationsprinzip freier Wahlen "die Gewalt Weniger, einer Partei" (s. a.a.O., § 311, S. 422) begünstige. Diese Gefahr bestehe "besonders in großen Staaten" (s. a.a. O., § 311, S. 421). Die Entfremdung zwischen Bürger und Staat kann Hegels Auffassung zufolge nur dann vermieden werden, wenn überschaubare organisatorische Einheiten, an denen die Einzelnen in unmittelbarer Betroffenheit partizipieren, selbst ihre Repräsentation im Staat erhalten.
Der Abgeordnete genießt mein Vertrauen als Wähler ja nur dann, wenn ich davon ausgehen kann,

> "daß er meine Sache als seine Sache, nach seinem besten Wissen und Gewissen, behandeln wird"
> (s. a.a.O., § 309, Zus., S. 419).

Hegels kritische Bedenken gegenüber dem modernen Parteienstaat dürfen sicher nicht einfach als überholt abgetan werden. Andererseits ist Hegel dem Prinzip der Volkssouveränität, wie es im Modus freier, allgemeiner Wahlen zum Ausdruck kommt, zweifellos nicht gerecht geworden. - In Hegels Konstruktion des "inneren Staatsrechts" geht die gesetzgebende Gewalt nicht von dem in eine Summe staatsbürgerlicher Individuen aufgelösten "Volk" aus (vgl. a.a.O., §§ 279, 301, 303, 308), sondern liegt vielmehr in den Händen einer in zwei Kammern sich gliedernden Ständeversammlung, in der einmal die unmittelbar auf Grund ihres Geburtsstandes zum Beruf der Po-

litik bestimmte (vgl. a.a.O., § 307, S. 416), konservative Interessensphäre des mit dem Majorat belasteten, vorbürgerlichen Großgrundbesitzes, zum andern aber die wesentlichen Interessensphären der bürgerlichen Gesellschaft, d. i. des Handwerks, der sich entfaltenden Industrie und des Handels, vertreten sein sollen.

> "Es bietet sich von selbst das Interesse dar, daß unter den Abgeordneten sich für jeden besonderen großen Zweig der Gesellschaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u.s.f. Individuen befinden, die ihn gründlich kennen und ihm selbst angehören"
>
> (a.a.O., § 311, S. 421).

> "Die Abordnung, als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat ... den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren speciellen Bedürfnissen, Hindernissen, besonderen Interessen bekannt seyen, und ihnen selbst angehören"
>
> (a.a.O., § 311, S. 420 f.).

Die Abgeordneten können die Interessen der "besonderen Kreise", denen sie angehören, in rationaler und damit legitimer Form allerdings nur geltend machen, wenn

> "sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen"
>
> (s. a.a.O., § 309, S. 418).

(Anzumerken ist in diesem Zusammenhang noch, daß Hegel hinter Rousseaus plebiszitäre Konzeption der ebenso unveräußerlichen wie unteilbaren Souveränität der zur Gesetzgebung zusammentretenden "Volksversammlung" (vgl. a.a.O., § 308, S. 417) auf Montesquieus Versuch zurückgeht, in organischer Einheit die Theorie der Gewaltenteilung mit dem Modell eines ständischen Gesellschaftsaufbaus zu verbinden).

Nicht nur die Schule, sondern das verantwortungsvoll gelebte Leben selbst bildet. Die bürgerlichen Indivi-

duen gehören als konkrete jeweils "besonderen Kreisen" und "Sphären" an. Die Interessen partikulärer Subjektivität können als objektive nur dann verstanden und zur Geltung gebracht werden, wenn sie in Rücksicht auf die Interessen und Erwartungen anderer, die den gleichen "Kreisen" angehören, artikuliert werden. Sittlich-politische Bildung, die auf dem Wege ständischer Mediatisierung die substantielle Integration in das übergeordnete Ganze des Staates ermöglichen soll, hat ihre "Wurzel" (s. a.a.O., § 255, S. 326) in den "Kreisen", denen der Einzelne primär angehört: in der "Familie" und den "Korporationen". Die bürgerliche Familie, die als "empfindende Einheit,die Liebe,zu ihrer Bestimmung" hat (s. a.a.O., § 158, S. 237), hat im Gegensatz zum "ganzen Haus", das in untrennbarer Einheit Produktions- und Lebensgemeinschaft zugleich war, ihre ökonomische Funktion allerdings an die bürgerliche Gesellschaft abgegeben. Andererseits verklären sich die "Korporationen", offenbar in Erinnerung an den traditionell auf den Hausverband bezogenen Familienbegriff, zur "zweiten Familie" (s. a.a.O., § 252, S. 324).[18]

> "Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründetet sittliche Wurzel des Staats aus"
>
> (a.a.O., § 255, S. 326).

> "Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite. Diese ist um dessentwillen so wichtig, weil die Privatpersonen, obgleich selbstsüchtig, die Nothwendigkeit haben nach Anderen sich herauszuwenden. Hier ist also die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, dessen Sorge es seyn muß, daß dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sey"
>
> (a.a.O., § 201, Zus., S. 279 f.).

Solange das bürgerliche Individuum nur als "Privatperson" sich versteht, ist es zwar rechtlich, nicht aber als sittliches Subjekt anerkannt. In bürgerlicher Ge-

sellschaft, die possessivindividualistisch in konkurrierende "Privatpersonen" sich auflöst, ist ja "jeder sich Zweck, alles Andere ist ihm Nichts" (s. a.a.O., § 182, Zus., S. 263). Wie aber könnte das eine durch das andere Individuum Anerkennung finden, wenn es im anderen primär den Rivalen sieht, den es als gefährlichen Konkurrenten nur auszuschalten vermag, wenn es ihm gelingt, ihn auf ein "Mittel zum Zweck des Besonderen" (s. Ebda.), d. i. zur Durchsetzung seiner eigenen, partikularen Interessen, zu reduzieren? Soziale Anerkennung setzt voraus, daß der "selbstsüchtige Zweck", der unmittelbar verfolgt wird, in der Identifikation mit übergeordneten gemeinsamen Zwecken seine notwendige Transformation und Aufhebung erfährt. In Verantwortung für die "allgemeinen Angelegenheiten" zu handeln, lernen die konkurrierenden "Privatpersonen" aber nur, weil und sofern sie jeweils einer der großen Interessensphären, in die bürgerliche Gesellschaft sich gliedert, angehören. Nur im Rahmen der "besonderen Kreise" nämlich, an denen man gemeinsam mit anderen partizipiert, können die eigenen zugleich als die objektiven Interessen anderer, gegen die man "sich herauszuwenden" (s. a.a.O., § 201, Zus., S. 280) hat, erfahren werden. Soziale Anerkennung ist deshalb an die Zugehörigkeit zu bestimmten "Kreisen" und Standesorganisationen gebunden, in denen die Freiheit des anderen nicht nur als Beschränkung, sondern als die Bedingung möglicher Selbstverwirklichung als sittliches Subjekt begriffen werden kann.

> "Das Individuum giebt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Daseyn überhaupt, somit in die bestimmte Besonderheit tritt, hiermit ausschließend sich auf eine der besondern Sphären des Bedürfnisses beschränkt. Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu

> machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittelung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer anerkannt zu seyn"
>
> (a.a.O., § 207, S. 284 f.).

Glaubt das autonom werdende Subjekt, - analog zum revolutionären Citoyen, - seine "allgemeine Bestimmung" nur in unmittelbarer Identifikation mit dem abstrakt Allgemeinen, das keinen inneren Unterschied in sich schließt, erfüllen zu können, so kann Hegel die damit von neuem aufbrechende Spannung zwischen der radikalen Emanzipations- und Etablierungsphase des bürgerlichen Subjekts auf einen Unterschied der Generationen, d. i. auf eine typische Entwicklungskrise des jungen Menschen, herunterspielen.

> "Daß das Individuum sich zunächst (d. i. besonders in der Jugend) gegen die Vorstellung sträubt, sich zu einem besondern Stand zu entschließen und dieß als eine Beschränkung seiner allgemeinen Bestimmung", als
>
> "eine bloß äußerliche Nothwendigkeit ansieht, liegt in dem abstrakten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen stehen bleibt, und nicht erkennt, daß um dazuseyn, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität, und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt (s. § 7), und daß es nur damit Wirklichkeit und sittliche Objektivität gewinnen kann.
> Zusatz
> Darunter, daß der Mensch etwas seyn müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dieß etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist. Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit"
>
> (a.a.O., § 207, S. 285).

Nicht nur zwischen den konkurrierenden "Privatpersonen", auch zwischen den ständischen "Sphären" kommt es zu Ziel- und Interessenkonflikten. Sie können im Rahmen gesetzgebender Ständeversammlung in rationaler

Form nur ausgetragen werden, wenn die besonderen Interessen, eingebettet in einen ebenso komplexen wie umfassenden Vermittlungszusammenhang, auch als allgemeine zur Geltung gebracht werden können. (Jeder Rechtfertigungsgrund ist ja, auch wenn er jeweils besondere Interessenlagen, Umstände und Bedingungen zu berücksichtigen hat, notwendigerweise ein allgemeiner, würde anders doch die schrankenlose Allgemeinheit sozialer Anerkennung, die rationale Argumentation zur Voraussetzung hat, aufgehoben werden. Ein vernünftiger Gebrauch von dem Recht auf Meinungsfreiheit kann nur gemacht werden, wenn die konstitutive Differenz zwischen "vernünftiger Einsicht" und der Beliebigkeit partikularer "Meinung" nicht verwischt wird. Würde sie nämlich aufgehoben, so müßte die Objektivität "an und für sich" verbindlicher Geltungsansprüche in bloßer Meinungsvielfalt sich auflösen). - Weist Rousseaus C.S. der, analog zum Erzieher Emils, ins Übermenschliche gesteigerten Gestalt des Gesetzgebers die volkspädagogische Aufgabe zu, die ursprüngliche Natur des "Menschen" in radikaler Denaturierung zu der des "Bürgers" umzuschaffen, so ist in Hegels Rechtsphilosophie der gesetzgebenden Ständeversammlung die wesentlich bescheidenere Aufgabe zugedacht, zur öffentlichen Meinungs- und Urteilsbildung beizutragen. Zwar ist in

> "der öffentlichen Meinung (s. § 316) ... jedem der Weg offen, auch sein subjektives Meinen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen"
>
> (s. a.a.O., § 308, S. 418),

aber es wäre absurd, zu fordern, daß

> "<u>Alle</u> an den Staats-Angelegenheiten Theil haben sollen"
>
> (s. Ebda.),

würde dieses plebiszitäre Modell öffentlicher Beratung und Beschlußfassung doch voraussetzen, daß auch

> "<u>Alle sich auf diese Angelegenheiten verstehen</u>"
>
> (s. Ebda.).

Hegels Begriff der "Öffentlichkeit", der hier nur unter dem Aspekt institutionalisierter öffentlicher Diskussion erörtert werden soll, ist nicht am Vorbild antiker Polisdemokratie orientiert. Die Teilhabe an der Öffentlichkeit gesetzgeberischer Arbeit reduziert sich im Rahmen ständischer Mediatisierung auf die Teilnahme an einem "Schauspiel" (s. a.a.O., § 315, Zus., S. 423), in dem die Bürger das, was im Rahmen der "besonderen Kreise" jeweils unmittelbar ihre eigene Angelegenheit ist, zugleich als res publica, d. i. als die "allgemeine Angelegenheit" des Staates, behandelt sehen. Hegel wertet deshalb die Öffentlichkeit der Ständeversammlung als "das größte Bildungsmittel für die Staats-Interessen überhaupt" (s. Ebda.). Der Aufgabe, ein "die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel" (s. Ebda.) zu sein, kann die Öffentlichkeit der Ständeversammlung aber nur gerecht werden, wenn es ihr gelingt, rein subjektive Meinungsbildung, die von partikularen Egoismen diktiert ist, zu verhindern beziehungsweise zu korrigieren und damit die notwendige substantielle Identifikation mit den allgemeinen "Staatsinteressen" zu ermöglichen. Das Prinzip der Öffentlichkeit zwingt die versammelten Stände, ihre besonderen Interessen, die sie abgesichert wissen wollen, durch überzeugende Darstellung und einsichtige Begründung durchzusetzen. Jeder wirklich überzeugende Grund aber ist kein partikularer, dem mit dem gleichen Recht andere Gesichtspunkte und Gegengründe, die jeweils isoliert für sich geltend zu machen sind, entgegengesetzt werden könnten, sondern vielmehr ein vernünftig allgemeiner. (Ob und inwiefern es auch Alternativen des vernünftig Allgemeinen gibt, bleibt bei Hegel, der keine Logik freier,öffentlicher Diskussion entwickelt, unerörtert). Gerade wenn in freier, öffentlicher Diskussion die Gründe und Gegengründe aufeinanderprallen und "eine Gescheidtheit die andere auffrißt" (s. a.a.O., § 315, Zus., S. 424), tritt das

"Wahrhafte" (s. a.a.O., § 315, Zus., S. 423) der besonderen Interessen hervor. Die Öffentlichkeit der Ständeversammlung hat die Aufgabe, die Bürger über ihre wahrhaft objektiven, berechtigten Interessen aufzuklären. Nur wenn sie diese Aufgabe erfüllt, kann sie maßgeblich zur politischen Bildung beitragen.

"Patriotismus" beruht bei Rousseau auf der Bürgertugend (vertu) des Citoyen, d. i. auf der unmittelbaren Identität des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen". Hegel interpretiert zwar das Scheitern der Französischen Revolution als die notwendige Verkehrung dieser unmittelbaren Identität in die Gewalt des "Schreckens", definiert aber im Rahmen ständischer Mediatisierung den "Patriotismus" ebenfalls im Sinne der Identifikation mit den allgemeinen Staatsinteressen. An die Stelle der terroristischen Gewalt des abstrakt Allgemeinen, das keinen inneren Unterschied gelten läßt und deshalb mit den "besonderen Interessen" zugleich das bürgerliche Individuum als konkretes negiert, tritt auf dem Boden des postrevolutionären, konstitutionellen Staates allerdings die notwendige Vermittlung der "besonderen Interessen" mit dem vernünftig Allgemeinen. Das Vertrauen, das die Bürger zum konstitutionellen Staat haben können, beruht darauf, daß er diese Vermittlung garantiert. Kritisch beurteilen zu können, ob und in welchem Maße im institutionellen Rahmen dieses Staates das "objektiv Vernünftige", d. i. die konkrete Einheit der "besonderen Interessen" mit dem allgemeinen, tatsächlich sich realisiert, ist allerdings keine Vertrauenssache, sondern Sache "gebildeter Einsicht" (s. a.a.O., § 268, S. 345). "Gebildete Einsicht" mißt den konstitutionellen Staat an seinem eigenen Anspruch. Die Verwirklichung dieses Anspruchs aber ist die Angelegenheit der Bürger selbst. "Politische Gesinnung" bewährt sich deshalb in doppelter Weise:

zum einen durch die substantielle Integration in die institutionelle Ordnung des Staates, die, gestützt auf das Vertrauen der Bürger, durch entsprechende Habitualisierungsprozesse vermittelt ist, zum andern durch kritische Einsicht.

> "Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit stehende Gewißheit (bloß subjektive Gewißheit gehet nicht aus der Wahrheit hervor, und ist nur Meinung) und das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist, so wie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Bethätigung erhält. - Diese Gesinnung ist überhaupt das Zutrauen (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann,) - das Bewußtseyn, daß mein substantielles und besonderes Interesse, im Interesse und Zwecke eines Andern (hier des Staats) als im Verhältniß zu mir als Einzelnen bewahrt und enthalten ist, - womit eben dieser unmittelbar kein Anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtseyn frei bin"
>
> (Ebda.).

> "Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats"
>
> (a.a.O., § 269, S. 347).

Was Hegel unter "Patriotismus" versteht,darf mit irrationaler Heimat- und Vaterlandsliebe nicht verwechselt werden. Die "wahrhafte Gesinnung" (s. a.a.O., § 268, S. 346) des "Patriotismus" besteht auch nicht, wie Hegel der aus den Befreiungskriegen zurückgekehrten Jugend ironisch entgegenhält, in einer "Aufgelegtheit zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen" (s. a. a.O., § 268, S. 345), sondern bewährt sich vielmehr, - den Anspruch emanzipatorischer Vernunft als prinzipiell eingelösten und objektiv gewordenen in sich aufnehmend, - als die "Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist" (s. a.a.O., § 268, S. 346). Subjektive Gesinnung kann

eine wirklich begründete, "in Wahrheit stehende Gewißheit" (s. a.a.O., § 268, S. 345) nur sein, wenn sie die Vernunft- und Freiheitssubstanz des Staates in sich aufnimmt. Bleibt diese konstitutive Voraussetzung wahrer Gesinnungsfreiheit unbegriffen, so muß das unverzichtbare Recht auf "subjektive Freiheit", d. i. auf ein Handeln aus eigener, innerer "Einsicht" und "Überzeugung", in haltlose "Meinung" sich verkehren.

> "Wenn ... die Gesinnung als das angesehen wird, das für sich den Anfang machen, und aus subjektiven Vorstellungen und Gedanken hervorgehen könne, so wird sie mit der Meinung verwechselt, da sie bei dieser Ansicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt"
>
> (a.a.O., § 268, S. 346).

Was der Staat in Wahrheit ist, kann nur erkannt werden, wenn man zum Gedanken "innerer Notwendigkeit" sich erhebt und ihn an seinem Begriff mißt, "denn die Wahrheit ist dieß, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, - nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 213, S.423). In diesem Zusammenhang muß noch einmal an Hegels Versuch, im Rückgriff auf Platon den ontologischen Wahrheitsbegriff von neuem zur Geltung zu bringen, erinnert werden. Wahrheit im Sinne einer zweistelligen Relation, nämlich der Übereinstimmung zwischen "Bewußtsein" und "Gegenstand", auf die der Wahrheitsbegriff im Zuge der nominalistischen Destruktion des "an und für sich Allgemeinen" im Rahmen "empiristischer" Philosophie sich reduziert, wird von Hegel zu Recht als bloße faktische "Richtigkeit" interpretiert. Wahrheit im emphatischen Sinne dagegen geht dem auf den Grund, was eine Sache in "innerer Notwendigkeit" an sich selbst ist. Sie setzt also eine Sache kritisch zu sich selbst, d. i. zu ihrem eigenen Begriff, ins Verhältnis, was natürlich voraussetzt, daß man durch das mehr oder weniger verzerrte

Bild der äußeren "Erscheinung" zum inneren "Wesen" oder der "Natur der Sache" selbst erst einmal vordringt. Was der Staat in Wahrheit ist, ist identisch mit dem, was er seinem Begriff nach "sein soll".

> "Unter Wahrheit versteht man zunächst, daß ich wisse, wie etwas ist. Dieß ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtseyn, oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tiefern Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Diese Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie seyn sollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht"
>
> (a.a.O., § 213, Zus., S. 424, vgl. § 172, S. 372 f.).

> "Unwahr heißt dann so viel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes statt findet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres".
>
> (a.a.O., § 24, Zus.2, S. 90).

Die radikal kritische Funktion des "Urteils des Begriffs" ist am ontologischen Wahrheitsbegriff festgemacht, wird aber von Hegel in für die Rechts- und Staatsphilosophie konstitutiver Ambivalenz zugleich vernunftspositivistisch dadurch entschärft, daß in der "Identität" zugleich die unaufhebbare "Differenz" zwischen "Begriff" und "Realität" hervorgehoben wird. Problematisch ist keineswegs die Unaufhebbarkeit dieser Differenz selbst, sondern Hegels Akzentuierung, die es erlaubt, selbst einen korrumpierten Staat noch in gewisser Weise zu rechtfertigen. "Gebildete Ein-

sicht", die, durch die Verzerrungen der äußeren Erscheinung hindurchdringend, dem "Affirmativen" des "inwendigen Organismus des Staates selbst" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 258, Zus., S. 336) auf den Grund kommen soll, darf "über einzelne Seiten" (s. Ebda.), die reformbedürftig sind, zweifellos nicht den freien Blick für das konstituierende Prinzip des Ganzen verlieren. Bei Hegel ist "gebildete Einsicht" jedoch in Gefahr, in vernunftspositivistischer Verkehrung gegen ihren eigenen kritischen Anspruch sich zu wenden.

> "Weil es ... leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen. Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrthums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defiguriren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch: das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu thun"
>
> (s. Ebda.).

Andererseits dringt eine kritische Einstellung gegenüber dem Staat, die "im Raisonniren und Tadeln" (s. a.a.O., § 268, Zus., S. 346) sich erschöpft, weil sie zwischen dem verzerrten äußeren Erscheinungsbild des Staates und dessen "inwendigem Organismus" nicht zu unterscheiden vermag, zur Dimension radikaler Kritik noch überhaupt nicht vor. Hegel wertet sie als den notwendigen "Anfang" der "Bildung", zugleich aber, wenn diese Einstellung nicht überwunden wird, als das Scheitern politischer Bildung beziehungsweise als ein Zeichen von "Unbildung".

> "Ungebildete Menschen gefallen sich im Raisonniren und Tadeln, denn Tadel finden ist leicht, schwer aber das Gute und die innere Nothwendigkeit desselben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive"
> (Ebda.).

Rousseaus egalitäres Citoyenideal, d. i. die unmittelbare Identität des "einzelnen" mit dem abstrakt "allgemeinen Willen", der keinen inneren Unterschied in sich schließt, ist zwar durch den objektiven Gang der Geschichte selbst widerlegt worden, nicht aber das Rousseausche Legitimationsprinzip des Staates. An ihm hält Hegel grundsätzlich fest. Der Staat als der Inbegriff und die Grundlage aller rechtlich-sittlichen Institutionen überhaupt kann in seiner Rechtmäßigkeit nur dann sich noch ausweisen, wenn er auf das Prinzip des "freien Willens" begründet ist. Damit sind alle irrationalen Macht- und Herrschaftsansprüche von Grund auf in Frage gestellt und aufgehoben, prinzipiell jedenfalls. - Was Hegel unter der "Freiheit des Willens" versteht, ist das Prinzip der Freiheit selbst,

> "die Freiheit im allgemeinen, und alle anderen Freiheiten sind bloß Arten davon"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 14, S. 222).

Im Unterschied zum "relativ freien" Willen (s. a.a.O., § 20, S. 226), d. i. zu formeller Wahl- und Willkürfreiheit, die jeweils etwas Bestimmtes will, unter Ausschluß oder im Gegensatz zu etwas anderem, will der "absolut freie Wille" (s. Ebda.) in schrankenloser Allgemeinheit "nur sich selbst" (s. Ebda.), d. h. er will lediglich "gesetzt" und verwirklicht wissen, was mit ihm als Prinzip in uneingeschränkter Allgemeinheit "an sich" immer schon impliziert ist: die Totalität seiner unterschiedlichen Momente und "Arten".

> "Es gibt ... bürgerliche Freiheit, Preßfreiheit, politische, religiöse Freiheit. Diese Arten von Freiheit sind der allgemeine Freiheitsbegriff, insofern er angewandt ist auf besondere Verhältnisse oder Gegenstände"
>
> (a.a.O., § 14, S. 222).

Das allgemeine Prinzip der Freiheit des Willens, wie Hegel es verstanden wissen will, ist im Grunde mit dem umfassenden emanzipatorischen Anspruch des bürgerlichen Sub-

jekts identisch. Die Instanz, die diesen Anspruch selbst noch zu rechtfertigen vermag, kann nur der Inbegriff und Grund möglicher Freiheit selbst sein: autonome Vernunft. Die Freiheit des "Willens" muß deshalb als Modus der substantiellen Selbstbestimmtheit des "Denkens" begriffen werden. - Das "Denken" oder, was als dessen praktischer Modus dasselbe ist, der "freie Wille" dürfen nicht in vermögenspsychologischer Vorstellungsweise als getrennte "Vermögen" oder als bestimmte "Kräfte" und "Fähigkeiten" interpretiert werden, die der Mensch neben anderen, - Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen, Urteilskraft usf., - "auch" hat. Vielmehr stellen sie das unbedingt maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip, das in schrankenloser Allgemeinheit die "substantielle Wirklichkeit" des bürgerlichen Subjekts im ganzen übergreift, selbst dar. - Die inhaltlichen Bestimmungen, die zur Substanz freien Wollens und Handelns gemacht werden, müssen rational ausweisbar sein, denn nur dann können sie als die eigenen, immanenten Bestimmungen autonomer Vernunft begriffen werden. Freies "Denken" und "Wollen" will von nichts unaufhebbar "Anderem", das es außer sich hätte, abhängig, bedingt oder begrenzt sein, weder von "unmittelbaren Naturbestimmungen", noch von der kontingenten Faktizität "empirischer Realität". Vielmehr will es in freier, unendlicher Selbstbeziehung im aufgehobenen Anderssein begriffener Wirklichkeit substantiell ausschließlich sich selbst, d. i. seine eigenen Bestimmungen, wiedererkennen können. Seine eigenen Bestimmungen aber begreift es in substantieller Selbstbestimmtheit zugleich als die Bestimmungen der objektiven Realität, wie sie in "innerer Notwendigkeit" aus dem "Begriff der Sache selbst" hervorgehen. - Das bürgerliche Subjekt, das seine Freiheit mit der Freiheit des Menschen identifiziert, will auf dem Boden des Rechts in seiner ge-

schichtlichen Welt substantiell sich bei sich wissen können.

> "Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 4, S. 50).

In den folgenden Zitaten wird das maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip selbst auf seinen Begriff gebracht. (Von den näheren Bestimmungen, die aus seiner konkreten Durchführung sich ergeben, muß bei der Formulierung des reinen, "abstrakten Begriffs" dieses Prinzips selbst natürlich abgesehen werden). Der

> "abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will"
>
> (s. a.a.O., § 27, S. 78).

> "Der an und für sich seyende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist"
>
> (a.a O., § 22, S. 73 f.).

> "Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Daseyn, als Trieb sich Daseyn zu geben"
>
> (a.a.O., § 4, Zus., S. 51).

2.1 Die Überwindung rein autonomer Setzung im Rückgang auf die substantielle Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen"

Der "Wille" muß als der praktische Modus des "Denkens" verstanden werden. Er kann in der schrankenlosen Allgemeinheit freier, unendlicher Selbstbeziehung sich nur zur Entfaltung bringen, wenn das bürgerliche Subjekt im Zeichen "substantieller Freiheit", die mit "subjektiver" zu konkreter Einheit sich zusammenschließt (vgl. a.a.O., §§ 257 - 258), im postrevolutionären Staat eine, - wenigstens prinzipiell, - in sich durch Vernunft bestimmte institutionelle Ordnung, d. i. seine eigene Voraussetzung, wiedererkennt. An die Stelle rein autonomer Setzung, die, radikal von vorn anfangend, das, was "sein soll", nämlich die Vernunft, erst in die Wirklichkeit hineinzutragen hat, muß das Wissen um diese innere Voraussetzung treten. Dies impliziert, daß die Entfaltung des "Willens"-Prinzips die dialektische Spannung (vgl. a.a.O., §§ 5 - 7) der radikalen Emanzipations- und Etablierungsphase des bürgerlichen Subjekts in sich aufnimmt und in kritisch-immanenter Form zu ihrem Austrag bringt. Das Prinzip des "Denkens" oder, was als dessen praktischer Modus dasselbe ist, die Freiheit des "Willens" kann in "positiv-vernünftiger" Gestalt erst auf dem Boden substantieller Rationalität beziehungsweise "sittlicher Substantialität" zur Vollendung kommen. Handlungsnormen, die rational ausweisbar sein sollen, sind nicht bereits dadurch legitimiert, daß sie, herausgelöst aus der Objektivität ihres institutionellen Vermittlungszusammenhangs, als Produkt der Setzung und Konsensbildung autonomer Subjektivität verstanden werden können, die in der Unmittelbarkeit reiner Selbst-

gesetzgebung allein durch sich selbst verpflichtet sein will. - (Nebenbei bemerkt: "schülerzentrierter Unterricht", der die für ihn spezifischen Handlungs- und Unterrichtsformen immer noch vom Modell des Rousseauschen C.S. her entwickelt, fällt hinter das bei Hegel grundsätzlich erreichte Reflexionsniveau zurück. Werden die Regeln der unterschiedlichen Interaktionsformen vom abstrakten Legitimationsprinzip autonomer Setzung her begründet, so kann die grundlegende Unterscheidung zwischen dem, was in "vernünftiger Einsicht" als "an und für sich" verbindlich sich erweist und der bloßen "Besonderheit des Meinens", die inhaltlich unbestimmt bleibt, nicht mehr aufrechterhalten werden.[19] Dies hat aber zwangsläufig eine Fehlinterpretation der für jeden "schülerzentrierten Unterricht" grundlegenden Unterscheidung zwischen "direktiven" und "nicht-direktiven" Handlungsformen zur Konsequenz. - Die Berechtigung dieser Kritik wird keineswegs dadurch aufgehoben, daß Hegel umgekehrt, was bestimmte Aspekte seiner praktischen Philosophie betrifft, der dialektischen Verkehrung substantieller Rationalität in die vernunftspositivistische Rechtfertigung bloßer Faktizität erlegen ist).

Hegel nimmt das Legitimationsprinzip des "Denkens" auf, indem er die "Abstraktionen", in denen es bei Rousseau noch befangen bleibt, überwindet. Wie sehr er bis in die tiefste Grundlage der Philosophie des Rechts und seiner emanzipatorisch-affirmativen Bildungstheorie hinein mit diesem Legitimationsprinzip dem C.S. Rousseaus sich verpflichtet weiß, dies geht daraus hervor, daß er in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Rousseaus entscheidende, weil eine ganze Epoche bestimmende Leistung (vgl. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 534) darin erkennt,

die Frage nach der "absoluten Berechtigung" (s. a.a. O., S. 527) des Staates gestellt und im Prinzip des "reinen Denkens" (s. Ebda.) beziehungsweise des "freien Willens" (s. Ebda.), - im Gegensatz zur Frage nach der historisch-faktischen Entstehung eines Staates, - grundsätzlich auch die Antwort auf diese Fragestellung gegeben zu haben. Einschränkend fügt Hegel jedoch hinzu:

> "es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken sey"
>
> (Ebda.).

> "Er (Rousseau, S.R.) fragte ... :Was ist die Grundlage des Staats? ... Zum Princip dieser Berechtigung aber macht er den freien Willen. Und ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet: Daß der Mensch freien Willen hat, indem die Freiheit das Qualitative des Menschen sey"
>
> (Ebda.).

Auf die Zweideutigkeit, daß bei Rousseau die "Natur" des Menschen einerseits von "natürlicher Freiheit", andererseits aber, in radikaler "Denaturierung", von "bürgerlicher Freiheit" her verstanden wird, geht Hegel in diesem Zusammenhang nicht ein. Sofern Rousseau jedoch in der Freiheit, wie sie im Rahmen des Staates sich realisiert, die "Natur des Menschen" erkennt, kann Hegel ihm darin nur zustimmen.

> "Diese Principien, so abstrakt dargestellt, muß man richtig finden; ... der Mensch ist frei, dieß ist freilich die substantielle Natur des Menschen; und sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der That erst konstituirt"
>
> (a.a.O., S. 528).

Das "schlechthin Absolute , der freie Wille" (s. a.a. O., S. 528) kann nur in Identität mit dem vernünftig Allgemeinen des "Denkens" als der "Begriff des Menschen" (s. Ebda.) verstanden werden. Da das "Denken"

in absoluter Selbstbestimmtheit in der objektiven Realität ausschließlich sich selbst, d. i. seine eigenen Bestimmungen, wiedererkennen will, ist mit der Verwirklichung des "freien Willens" die Verwirklichung der Vernunft impliziert.

> "Das schiefe Auffassen jener Principien geht uns nichts an. Was uns angeht, ist dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtseyn komme, der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sey der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille, - Denken, nur als wollend, d. h. Trieb seine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Daseyn, Realisirung seiner, indem ich mich als Existirendes mir als Denkendem gleich setzen will. Der Wille ist nur als denkender frei"
>
> (a.a.O., S. 528 f.).

Ausdrücklich wird in diesem Kontext der innere Zusammenhang zwischen dem Legitimationsprinzip des C. S. und der praktischen Philosophie Kants herausgestellt:

> "Dieses giebt den Uebergang zur kantischen Philosophie, welche in theoretischer Hinsicht sich dieses Princip zu Grunde legte"
>
> (a.a.O., S. 529).

Hegel kritisiert nicht dieses Prinzip selbst, sondern die gefährlichen "Abstraktionen" seiner spezifischen Durchführung. Die Verwirklichung des "freien Willens", die nur im Rückgang auf die in ihrer Notwendigkeit begriffene Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen" kein bloßer Anspruch bleibt, wird, zurückgenommen in substanzlose Subjektivität, am "ausdrücklich einzelnen Willen" (s. a.a.O., S. 528), d. i. an der rein autonomen und insofern im Grunde "willkürlichen" Setzung der Individuen, festgemacht. Hat das, was gesetzt wird, nämlich die maßgeblichen rechtlich-sittlichen Handlungs-

normen, nur kraft des Aktes autonomer Setzung Gültigkeit, so kann es nicht auf Grund seiner inhaltlichen Bestimmtheit als "an und für sich" verbindlich begriffen werden. Dies hat aber zur Konsequenz, daß es jederzeit wieder in substanzlose Subjektivität zurückgenommen werden kann, grundsätzlich jedenfalls. Die institutionelle Ordnung des Staates muß deshalb, wenn sie gegenüber der Ausdrücklichkeit der einzelnen Willensäußerungen die notwendige Eigenständigkeit und Stabilität gewinnen soll, ihre Legitimationssubstanz in sich enthalten, anders formuliert: sie muß in sich durch Vernunft bestimmt sein. Der emanzipatorische Anspruch auf vernünftige Allgemeinheit, der alle Subjekte "an sich" vereint, kann nur eingelöst werden, wenn begriffen wird, daß deren substantielle Einheit, wie sie auf der Systemebene einer grundsätzlich in sich durch Vernunft bestimmten Ordnung besteht, der Ausdrücklichkeit möglicher Vereinigung (l'union) auf dem Wege der Konsensbildung notwendig vorausgeht. Autonome Subjektivität muß die Legitimations- und Vernunftsubstanz, die den institutionalisierten Systemen von Handlungsnormen, sofern sie "an und für sich"verbindlich sind, immanent ist, als in ihrer Notwendigkeit begriffene Voraussetzung in ihr Wissen und Wollen aufnehmen. Anders ist eine Vereinigung, die nicht länger durch irrationale Herrschaftsverhältnisse verzerrt ist, sondern im Horizont vernünftiger Allgemeinheit steht, nicht denkbar. Das radikal kritische Moment des Anspruchs, den emanzipatorische bürgerliche Subjektivität erhebt, besteht darin, daß in den leitenden Normsystemen keine irrationalen Herrschaftsstrukturen mehr sich niederschlagen dürfen. Soll eine "Minorität" nicht vom relativen Konsens, d. i. von der in ihrer vernünftigen Allgemeinheit nicht ausweisbaren Meinung, jeweiliger "Majorität" dominiert werden, so muß die Wahrheit des "vernünftigen Willens" auf der

Systemebene einer, - jedenfalls prinzipiell, - in sich durch Vernunft bestimmten Ordnung begründet sein. Allein unter dieser Voraussetzung ist der "vernünftige Wille" als "an und für sich" verbindlich ausweisbar, unabhängig davon, was auf Grund rein subjektiver Einsicht und Überzeugung "die Willkür der Einzelnen beschließt"(s. Ebda.). Der Zusammenschluß der Kontrahenten des Gesellschaftsvertrags, der,was substantielle Voraussetzung zu sein hat, in ein Resultat der einzelnen Willensäußerungen beziehungsweise autonomer Setzung verkehrt, kann weder die Allgemeinheit bürgerlicher Freiheit noch den Staat begründen.

> "Das Mißverständnis über den allgemeinen Willen fängt ... da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige seyn, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist. Der Staat ist nicht eine solche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beschließt"
> (Ebda.).

Der Anspruch revolutionärer Subjektivität, in radikalem Bruch mit der Herkunftsgeschichte eine Ordnung zu schaffen, in der erstmals der "Gedanke", die "Vernunft", als geschichtsbildende Macht sich zur Geltung bringen soll,[20] und die Verkehrung dieses Anspruchs in die "Gewalt" des "Schreckens", wird von Hegel als die manifest gewordene Wahrheit der "Abstraktionen" interpretiert, die das Legitimationsprinzip des vernünftig Allgemeinen in Rousseaus Konstruktion des "Gesellschaftsvertrags" noch belasten.

> "Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einer Seits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheuere Schauspiel

> hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von Vorne und vom Gedanken anzufangen, und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, anderer Seits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 258, S. 331).

Werden alle zwischenstaatlichen Mächte, - die Korporationen und Stände, - eliminiert, so daß der "einzelne Wille" auf dem Wege radikaler Entmediatisierung in ein ebenso unmittelbares wie ungeteiltes Verhältnis zum "allgemeinen Willen" des revolutionären Staates gesetzt wird, so muß an die Stelle des vernünftig Allgemeinen, das revolutionäre Subjektivität, radikal "von Vorn" anfangend, verwirklichen will, die terroristische Gewalt des abstrakt Allgemeinen treten. Im Vollzug dieser dialektischen Verkehrung kann aber auch die Trennung von gesetzgebender und exekutiver Gewalt, wie sie in Rousseaus C.S. vorgesehen ist, nicht mehr aufrechterhalten werden. Auch diese Trennung, so stellt sich heraus, bleibt ein irreales Produkt der "Abstraktion",solange die getrennten Gewalten nicht "nur als Momente des Begriffs unterschieden" (s. a.a.O., § 272, S. 370) und zur konkreten Einheit des Begriffs zurückgeführt werden, so daß "jede dieser Gewalten selbst in sich die Totalität dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält" (s. a.a.O., § 272, S. 367) und alle "nur Ein individuelles Ganzes ausmachen" (s. Ebda.). Die Gewalten sind nicht in dem Sinne teilbar, daß "jede Gewalt für sich abstrakt dastehen" (s. a.a.O., S. 370) könnte; hätte dies doch nur den "Kampf" (s. Ebda.) um die Vormachtstellung im Staat und den Versuch, "die Einheit durch Gewalt"(s.Ebda.)wie-

derherzustellen, zur Konsequenz.

> "So hat in der französichen Revolution bald die gesetzgebende Gewalt die sogenannte exekutive, bald die exekutive die gesetzgebende Gewalt verschlungen"
>
> (Ebda.).

Revolutionäre Subjektivität konstituiert sich, indem sie aus den Schranken herrschaftsständisch-korporativer Privilegienordnung heraustritt,[21] um im Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung die politische Organisation ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit im ganzen ins Werk zu setzen,

> "so daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden ist"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 450).

Was das revolutionäre Subjekt in dem, was es beschließt, zur Sprache bringt, und, nurmehr "ganze Arbeit" (s. a.a. O., S. 451) leistend, ins Werk setzt,

> "ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk"
>
> (s. Ebda.).

Revolutionäre Subjektivität will in dem politisch-gesellschaftlich ungeteilten Ganzen ihrer Wirklichkeit unmittelbar sich selbst, d. i. den Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung, wiedererkennen, so daß "das Wesen aller Wirklichkeit" (s. a.a.O., S. 450) auf das "Fürsichseyn" (s. a.a.O., S. 449) des "reinen Begriffs" (s. a.a.O., S. 450) oder, was dasselbe bedeutet, auf das "Schauen des Selbsts in das Selbst" (s. Ebda.) sich reduziert, ohne jemals die Eigenständigkeit substantieller, in sich durch Vernunft bestimmter Realität gewinnen zu können. Das "allgemeine Gesetz" und "Werk" des revolutionären Subjekts bleibt, jederzeit überholbar, prinzipiell in die Negativität substanzloser Subjektivität zurückgenommen, die nichts in die "Gestalt eines freien", ihr

"gegenüber tretenden Gegenstandes entläßt" (s. a.a.O., S. 452).

Die "Tugend" (vertu), d. i. die schrankenlose Identifikation des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen", auf die das politisch-gesellschaftlich ungeteilte Ganze des reinen Citoyenstaates begründet sein soll, beinhaltet zugleich den Anspruch darauf, allein auf den Akt reiner Selbstgesetzgebung verpflichtet und, ausschließlich sich selbst gehorchend, im Ganzen sittlich-politisch relevanter Wirklichkeit unmittelbar selbst präsent zu sein, - ein Anspruch, der gleichermaßen die Zurückweisung eines ständischen wie demokratischen Repräsentativsystems impliziert. Das auf dem unveräußerbaren Recht rein autonomer Setzung insistierende Subjekt läßt sich

> "nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Theil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, - nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentirt und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht"
>
> (a.a.O., S. 453).

Die verschiedenen Regierungsformen bleiben bei Rousseau, da anders die Identität von Souverän und Untertan in Frage gestellt wäre, grundsätzlich an das Prinzip plebiszitär interpretierter Volkssouveränität gebunden. Rousseaus Kritik am Repräsentativsystem einer parlamentarischen Demokratie ist lediglich eine Konsequenz der grundlegenden Identität, durch die er "bürgerliche Freiheit" allein verbürgt sieht. Auch Hegel, der das Prinzip plebiszitär interpretierter Volkssouveränität verwirft, steht dem Repräsentativsystem parlamentari-

scher Demokratie kritisch gegenüber. Innerhalb größerer Staatsgebilde müsse es in einem derartigen System notwendig zur Entfremdung zwischen den Wählern und ihren Repräsentanten beziehungsweise zur politischen "Gleichgültigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 311, S. 421) auf der einen und zur "Gewalt Weniger, einer Partei" (s. a.a.O., § 311, S. 422) auf der andern Seite kommen.

Was im "organisch vernünftigen Sinn" (s. a.a.O., § 311, S. 421) repräsentiert werden kann, sind in Hegels Augen, der den Gedanken ständisch-korporativer Mediatisierung in arbeitsständischer Form zu erneuern sucht, ausschließlich die spezifischen Interessen"der wesentlichen Sphären der Gesellschaft" (s. Ebda.), wobei die Abgeordneten diesen "selbst angehören" (s. Ebda.), also nicht die Interessen anderer, sondern ihre eigenen vertreten. Das Interesse ist "in seinem Repräsentanten wirklich gegenwärtig, so wie der Repräsentant für sein eigenes objektives Element da ist" (s. Ebda.). Das Prinzip der "wirklichen Präsenz" wird bei Hegel, abgelöst vom abstrakten Individuum, auf die besonderen Interessensphären der von neuem in Stände sich gliedernden und über diese mit dem Staat sich vermittelnden bürgerlichen Gesellschaft übertragen. (Sofern die Objektivität der Interessen darauf beruht, daß sie, obwohl besondere, zugleich als vernünftig allgemeine reflektiert werden müssen, um zur Geltung gebracht werden zu können, tritt im Rahmen ständisch überformter bürgerlicher Gesellschaft an die Stelle eines "Systems der Bedürfnisse" ein "System der Interessen").[22]

Was die im Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung unmittelbar einander gleichgestellten Individuen, die aus den Schranken herrschaftsständischer Ordnung heraustreten, vereint, ist der Anspruch, die "allgemeine Freiheit" "hervorzubringen" (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 453).

Tatsächlich sehen sie sich jedoch, anstatt im Zuge radikaler Entmediatisierung frei ihren Willen äußern und ihrem "allgemeinen Selbstbewußtseyn" (s. Ebda.) entsprechend sich zur Geltung bringen zu können, mit der zentralistischen Gewalt des revolutionären Staates konfrontiert, der als konkrete sie auszulöschen droht. Im Gegensatz zu der bei Rousseau vorgesehenen Trennung von gesetzgebender und exekutiver Gewalt tritt die ungeteilte Macht, d. i. die Schreckensherrschaft, Robespierres, der als Interpret und Vollzugsorgan des wahren "allgemeinen Willens" sich versteht, so daß der Einzelne, anstatt auf Grund der unmittelbaren Identifikation des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen" im ungeteilten Ganzen seiner politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit sich selbst, d. i. sein eigenes Handeln, wiederzuerkennen, sich "von dem Ganzen dieser That ausgeschlossen" (s. Ebda.) sieht.

> "Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammen nehmen und ein einzelnes Selbstbewußtseyn an die Spitze stellen; denn der allgemeine Wille ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Willen. Dadurch aber sind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieser That ausgeschlossen ..., so daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseyns seyn würde. - Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens"
> (Ebda.).

An die Stelle der terroristischen Gewalt des abstrakt Allgemeinen, in die der Anspruch auf die Unmittelbarkeit und Ungeteiltheit reiner Selbstbeziehung sich verkehrt, muß deshalb das "an und für sich" oder "konkret Allgemeine" treten, das seinen Unterschied in sich schließt. Dieser innere Unterschied wird von Hegel unter dem doppelten Aspekt der Gewaltenteilung und arbeitsständischer Mediatisierung interpretiert.

Der Anspruch emanzipatorischer bürgerlicher Subjektivität , die Vernunft zu verwirklichen, kann Hegels Einsicht zufolge nur eingelöst werden, wenn der innere Unterschied des "wahrhaft Allgemeinen" in seiner Notwendigkeit begriffen wird, denn: das abstrakt Allgemeine revolutionärer Vernunft, die im Zuge radikaler Entmediatisierung das Individuum freisetzt, indem sie als konkretes es negiert, kann grundsätzlich nicht die notwendige Eigenständigkeit und Stabilität einer institutionellen Ordnung, die in sich durch Vernunft bestimmt wäre, gewinnen. Eine derartige Ordnung aber ist für Hegel durch die im "organisch vernünftigen Sinn" erfolgende Ausdifferenzierung der maßgeblichen politischen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Funktionen und die Institutionalisierung entsprechender Handlungssysteme charakterisiert, auf die das Individuum, anstatt "ganze Arbeit" zu leisten, jeweils sich "beschränkt" sieht.

> "Das Werk, zu welchem die sich Bewußtseyn gebende Freiheit sich machen könnte, würde darin bestehen, daß sie als allgemeine Substanz sich zum Gegenstande und bleibenden Seyn machte. Dieß Andersseyn wäre der Unterschied an ihr, wonach sie sich in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten theilte; Theils daß diese Massen die Gedankendinge einer gesonderten gesetzgebenden, richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Wesen, ... die besondern Massen des Arbeitens, welche weiter als speciellere Stände unterschieden werden. - Die allgemeine Freiheit ... wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verschiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Persönlichkeit fände sich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beschränkt"
>
> (a.a.O., S. 452).

Gerade dann, wenn die "allgemeine Freiheit" am "einzelnen Willen" der Individuen festgemacht ist, die als egalitäre ebenso unmittelbar wie ungeteilt auf das politisch-gesellschaftliche Ganze, in diesem ungeteilten Gan-

zen aber auf das "Werk" ihrer eigenen Setzung sich beziehen wollen, muß die gesuchte Freiheit reiner Selbstbeziehung unter dem Schein und Anspruch der "Tugend" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 561) in die terroristische Gewalt des abstrakt Allgemeinen sich verkehren, - eine Konsequenz, die unter der Herrschaft Robespierres mit der physischen Liquidierung all derer, die einer regierungsfeindlichen "Gesinnung" (s. Ebda.) verdächtig waren, geschichtlich manifest geworden ist. - Der "Schrecken des Todes" (s. Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 455) wird für die in reiner Autonomie sich absolut setzenden Individuen, die in der ungeteilten Identifikation ihres "einzelnen" mit dem abstrakt "allgemeinen Willen" sich zu verwirklichen suchen, gleichsam zum historischen Anschauungsunterricht "dieses ihres negativen Wesens" (s. Ebda.). Als die Wahrheit oder positive Konsequenz, die aus der Erfahrung des Scheiterns sich ergibt, erweist sich die Rückkehr zu einer im "organisch vernünftigen Sinn" von neuem in ständische Interessensphären und getrennte politische Gewalten sich gliedernden "substantiellen Wirklichkeit" (s. a.a.O., S. 456). - Die Freiheit des einzelnen kann sich nur verwirklichen, wenn sie in "substantieller Wirklichkeit" oder, was dasselbe bedeutet, in der objektiven Vernünftigkeit des "an und für sich Allgemeinen" sich verankert weiß. Die logische Explikation "substantieller Wirklichkeit" ist zwar in endgültiger Form erst im dritten Teil der Philosophie des Rechts entwickelt worden, ist aber in dem positiven Resultat, in das Hegel im Kontext der Phänomenologie den die entscheidende Umkehrung des Bewußtseins initiierenden "Schrecken des Todes" münden läßt, in ihrer inneren Notwendigkeit schon vorgezeichnet. - Nur das "abstrakte Denken", heißt es in der Rechtsphilosophie, bleibt beim "Allgemeinen und damit Unwirklichen stehen" und

erkennt nicht,

> "daß um dazuseyn, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität, und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt (s. § 7), und daß es nur damit Wirklichkeit und sittliche Objektivität gewinnen kann"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 207, S. 285).

Die in ihrer positiven Vernünftigkeit begriffene Differenz "des Begriffs und seiner Realität", in welche die "Idee" der Freiheit des sittlichen Subjekts sich setzen muß, hat ihre vorgängige Entsprechung in der negativdialektischen Vernunft der angesichts des Todes gemachten Erfahrung, daß der "reine Begriff" oder, was dasselbe bedeutet , das ideale Selbstverständnis revolutionärer Subjektivität und dessen "Realität" auseinandergetreten waren. Damit stellt sich aber als die Wahrheit freier Selbstbeziehung der in seiner Notwendigkeit begriffene "Unterschied des Begriffs und seiner Realität" im Sinne der Besonderung des "wahrhaft Allgemeinen"heraus:

> "seine Realität findet ... das absolutfreie Selbstbewußtseyn ganz anders als ihr (der "absoluten Freiheit", S.R.) Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das positive Wesen der Persönlichkeit sey und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse"
>
> (Hegel, G.W.F., Phä.d.G., S. 455).

> "Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem getheilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück"
>
> (a.a.O., S. 456).

Hegels dialektische Konstruktion ist zunächst einleuchtend. Sie wird aber zutiefst fragwürdig, sobald man sich vergegenwärtigt, daß mit der im Sinne ständischer Mediatisierung interpretierten logischen Figur der Dif-

ferenz die Rechtfertigung gesellschaftlich reproduzierter Ungleichheit aus der "Idee" der "Sittlichkeit" selbst impliziert ist. - Hegel versucht, mit der logischen Figur der Differenz unterschiedliche gesellschaftlich-politische Phänomene zugleich auf den Begriff zu bringen: zum einen die notwendige Besonderung des vernünftig Allgemeinen in ständische Funktions- und Lebenskreise, zum andern die notwendige Trennung der politischen Gewalten, die allerdings, wenn sie nicht zu einem permanenten Konfliktzustand der öffentlichen Gewalt im ganzen führen soll, im "organisch vernünftigen Sinn" erfolgen muß, und schließlich, im Widerspruch zur Intention revolutionärer Subjektivität, das ungeteilte Ganze einer politisch-gesellschaftlich einheitlichen Lebensordnung wiederherzustellen, die Trennung der in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freisetzenden Sphäre bürgerlicher Konkurrenz- und Klassengesellschaft (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., §§ 243 - 46) vom postrevolutionären Staat. Diese Trennung kann zwar nicht unmittelbar im Sinne des inneren Unterschieds (der Besonderung) des "wahrhaft Allgemeinen" interpretiert werden, ist aber damit impliziert. - Der konstitutionelle Staat definiert sich ja bei Hegel, im Gegensatz zum "Verlust der Sittlichkeit" (s. a.a.O., § 181, S. 261) innerhalb der Sphäre konkurrierender "Privatpersonen", als "die Wirklichkeit der sittlichen Idee" (s. a.a.O., § 257, S. 328), d. i. als der Garant einer möglichen Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" (vgl. a.a.O., §§ 257 - 60, S. 328 - 339).

Zur "Volksversammlung" zusammentretend, geben die freien Bürger sich selbst das Gesetz, auf das sie sich verpflichtet wissen wollen. Für das ungeteilte Ganze des Citoyenstaates, wie er in Rousseaus C. S. entworfen

wird, hat das Polisideal reale Modellfunktion. Revolutionäre Subjektivität will im Rahmen plebiszitär interpretierter Volkssouveränität Rousseausche Bürgertugend, d. i. die unmittelbare Identität des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen", verwirklichen. Für Hegel manifestiert sich in diesem Anspruch der notwendig zum Scheitern verurteilte Versuch, in Analogie zu substantieller Polissittlichkeit von neuem das Ganze einer politisch-gesellschaftlich einheitlichen Lebensordnung und die ungeteilte Präsenz in diesem Ganzen wiederherzustellen. - Das Leben im substantiellen Ganzen, wie es für antike Polissittlichkeit konstitutiv war, reduziert sich im Rahmen der staatspädagogischen Bildungskonzeption Hegels auf einen lediglich noch ideell zu vergegenwärtigenden Bildungs- und Sinngehalt. Dieser besitzt jedoch insofern wiederum reale sittlich-politische Relevanz, als er für die "sittliche Bildung" des Repräsentanten des "allgemeinen Standes" die motivierende Kraft entfalten soll, einmal als "Staatsdiener""ganze Arbeit" für das, was von öffentlichem Interesse ist, zu leisten, - im Gegensatz zu den unmittelbar den eigenen Nutzen und Vorteil suchenden "Privatinteressen" des "bourgeois". In Hegels emanzipatorisch-affirmativer Bildungstheorie wird das Citoyenideal auf dem Boden des postrevolutionären Staates paradoxerweise gerade dadurch bewahrt, daß es in ein elitäres sich verwandelt. Die im Zeichen des "an und für sich Allgemeinen" vorgetragene Kritik an Rousseaus "Gesellschaftsvertrag" impliziert den Rückgriff auf Platon. Was kritisch zurückgewiesen wird, und zwar eindeutig, ist angesichts des Umschlagens der unmittelbaren Identität des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen" in die terroristische Gewalt des abstrakt Allgemeinen lediglich die mögliche Modellfunktion antiker Polisdemokratie. Die Distanzierung

gegenüber diesem Ideal, dessen Faszination auch der junge Hegel zunächst erlegen war, erfolgt bereits in den Jenenser Vorlesungen zur "Realphilosophie" (1805/06). Darauf hingewiesen zu haben, ist das Verdienst M. Riedels:

> "Die unmittelbare Identität des einzelnen und allgemeinen Willens gehört geschichtlich dem Dasein der antiken Polis an; ihre Erneuerung, um die es in der Theorie Rousseau (und dem jungen Hegel selbst), in der Wirklichkeit Robespierre ging, erweist sich nicht nur als unverträglich mit den von der Revolution freigesetzten gesellschaftlichen Bedingungen, sondern mit den Bauformen und Elementen des modernen Staatslebens überhaupt"
>
> (Riedel, M., 1969, S. 76).

> "So nimmt Hegel in diesen Vorlesungen (d. i. in den Jenenser Vorlesungen von 1805/06, S. R.) endgültig vom Polisideal seiner Jugendzeit Abschied. Er durchschaut den geheimen Zusammenhang, der zwischen diesem Ideal und der Lehre vom Gesellschaftsvertrag besteht: 'Man stellt sich das Konstituieren des allgemeinen Willens so vor, daß alle Bürger zusammentreten, sich beratschlagen, ihre Stimme geben und so die Mehrheit den allgemeinen Willen mache'
>
> (Realphilosophie II, S. 245)"
>
> (a.a.O., S. 97).

Zwischen der Zurückweisung antiker Polisdemokratie als möglichem Leitbild politischen Handelns und Hegels Aufhebung "substantieller Sittlichkeit" in "sittlicher Substantialität" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 152, S. 234) muß allerdings unterschieden werden. Wenn Hegel die Modellfunktion antiker Polisdemokratie (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 329 f.) und deren mögliche Erneuerung auf der Basis plebiszitär interpretierter Volkssouveränität bestreitet, so gerade angesichts der Notwendigkeit "sittlicher Substantialität", die in der Negativität substanzloser Subjektivität sich aufzulösen droht. Das Moment der "Substan-

tialität" kann nicht preisgegeben werden, ohne damit zugleich die Idee der Sittlichkeit selbst zu zerstören. Das "objektive Sittliche" muß zwar mit "subjektiver Freiheit" vermittelbar sein, hat aber

> "ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen"
>
> in Gestalt der
>
> "an und für sich seyenden Gesetze und Einrichtungen"
>
> (s. a.a.O., § 144, S. 226 f.),

die ihre Legitimationssubstanz in sich enthalten.

3. Die Einheit von "subjektiver" und "substantieller Freiheit"

Hegel versucht, das Moment der "Substantialität" gegen die Negativität rein emanzipatorischer Freiheit, die abstrakt am Individuum festgemacht ist, von neuem zur Geltung zu bringen. "Sittliche Substantialität" muß allerdings, im Gegensatz zu substantieller Polissittlichkeit, das Prinzip "subjektiver Freiheit", d.i. die christliche Innerlichkeit des Gewissens und "moralisch" in sich reflektierter Subjektivität, in sich aufnehmen.

> "In der christlichen Religion ist vornehmlich das Recht der Subjektivität aufgegangen, wie die Unendlichkeit des Für-sich-Seyns"
>
> (a.a.O., § 185, Zus., S. 266 f.).

Antike Polissittlichkeit dagegen ist noch nicht in das "Adyton des Wissens und Gewissens zurückgegangen" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 329). Die Griechen waren, im genauen Sinne des Wortes, noch gewissen-los:

> "Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit können wir behaupten,

> daß sie kein Gewissen hatten: bei ihnen herrschte die Gewohnheit für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion"
> (a.a.O., S. 330).

Der Rückgang in "moralisch" in sich reflektierte Subjektivität, die ihre Handlungsmotivation aus der eigenen, inneren "Überzeugung" herleitet, wird erst im Horizont einer Geschichte möglich, die durch den Rückgang auf das Prinzip "christlicher Religion" bestimmt ist. Auf die Bedeutung, die Hegel der durch Luther eingeleiteten "Reformation" beigemessen hat, kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Nur soviel: in den institutionellen Vermittlungszusammenhang "sittlichen" Handelns sind auch die institutionalisierten Formen des Glaubens mit einbezogen. Die christliche Kirche kann ihre Mittlerfunktion zwischen Gott und der Gemeinde Hegels Auffassung zufolge jedoch nur erfüllen, wenn die Trennung zwischen Priester- und Laienstand, wie er für den Heilsmechanismus der katholischen Kirche konstitutiv ist, aufgehoben wird. Hegel wertet diese Trennung als die zur Institution erhobene "Knechtschaft des Gewissens" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 552, S. 439; vgl. a.a. O., § 552, S. 436 f.), d. i. als Ausdruck einer geistigen Bevormundung, in der die "Freiheit eines Christenmenschen" (Luther) in völlige Unfreiheit sich verkehrt hat. Die christliche Glaubenssubstanz selbst wird pervertiert, wenn der

> "<u>Laienstand</u> ... das <u>Wissen</u> der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des <u>Willens</u> und <u>Gewissens</u> von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt"
> (s. a.a.O., § 252, S. 437).

Wird das Lehramt der Kirche im Sinne dogmatisch-autoritärer Bevormundung interpretiert, so tritt an die Stelle der "Religion der absoluten Freiheit" eine Religion "der Unfreiheit" (s. Ebda.), die deshalb auch nur für

solche Staaten und Regierungen eine Stütze sein könne,

> "die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei seyn sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen" (s. Ebda.).

Hegel versteht die konfessionelle Spaltung keineswegs als ein Übel, sondern sieht in ihr vielmehr die unverzichtbare Voraussetzung einer möglichen Selbstverwirklichung des Menschen als freiem, geistigem Subjekt. Ein Staat, der auf Recht und Freiheit gegründet ist, müsse zwar die Freiheit des Glaubens respektieren, könne seine religiöse Fundierung im Grunde aber nur in der protestantischen Kirche finden, denn nur im "protestantischen Gewissen" sei "das Princip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein-und dasselbe" (s. a.a.O., § 552, S. 445), Staat und Kirche also in Wahrheit versöhnt. Das "protestantische Gewissen" kann aber seinerseits nur solange als "der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit" (s. Ebda.) verstanden werden, wie es nicht aus dem notwendigen institutionellen Vermittlungszusammenhang "sittlichen" Handelns heraustritt, mit dem Anspruch, im Rückgang in reine Innerlichkeit in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott sich setzen zu können. Wird Gewissensfreiheit in die unmittelbare Berufung auf die eigene, innere "Stimme des Gewissens" zurückgenommen, so muß sie der Dialektik des Gewissens verfallen und ins "Böse" sich verkehren, tritt diese Berufung doch zwangsläufig in ein polemisches Verhältnis zum "allgemein Anerkannten", d. i. zum Staat als dem Inbegriff und Garanten der institutionellen Vermittlungszusammenhänge "sittlichen" Handelns überhaupt. Dies ist für Hegel der entscheidende kritische Gesichtspunkt, der es ihm erlaubt, die Dialektik des Gewissens mit der Dialektik "moralisch rein in sich reflektierter" Subjektivität zu identifi-

zieren. - Während bei Kant die innere Selbstgesetzgebung "moralischen" Handelns auf das vernünftig Allgemeine, d. i. auf die reine Form möglicher Gesetzgebung überhaupt, sich verpflichtet weiß, so daß jede Handlungsmaxime dem Prinzip ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit, dem sogenannten "kategorischen Imperativ", sich fügen muß, nimmt "moralisch rein in sich reflektierte" Subjektivität das, was Pflicht ist, in ihre subjektive"Ueberzeugung von der Pflicht" (s. Hegel, G. W.F., Phä. d. G., S. 501) zurück. Pflicht ist, was sie, ohne Rücksicht auf die substantiellen Voraussetzungen oder die äußeren Umstände, Bedingungen und Folgen ihres Handelns, im Sinne reiner Gesinnungsethik jeweils für ihre Pflicht hält, als Pflicht, die für sie bindend ist, anerkennt und damit überhaupt erst zur Pflicht macht. So

> "ist das Gewissen von jedem Inhalt ... frei; es absolvirt sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen"
>
> (s. a.a.O., S. 496).

"Moralische" Subjektivität, die unmittelbar auf ihre innere "Überzeugung" sich beruft, oder, in theologischer Ausdrucksweise, auf das "innere Wort", versteht sich selbst als eine inspirierte, "welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß" (s. a.a.O., S. 501). Auf ihr "inneres Gesetz" (s. a.a.O., S. 507) muß sie aber nur dann sich berufen, wenn das, was sie als "Innres, Eignes" (s. Ebda.) geltend zu machen sucht, im Widerspruch zum "allgemein Anerkannten" (s. Ebda.) steht. Da das "allgemein Anerkannte" nicht in Frage gestellt werden kann, ohne mit der gemeinsamen Teilhabe an ihm zugleich die Voraussetzung gegenseitiger Anerkennung aufzuheben, negiert die unmittelbare Berufung auf das eigene, "innere Ge-

setz" des Gewissens auch den anderen als "sittliches" Subjekt. Rein innere, "moralische" Handlungsmotivation zerstört, indem sie das unverzichtbare Recht auf "subjektive Freiheit" isoliert für sich geltend zu machen sucht, mit der Möglichkeit gegenseitiger Verständigung und Anerkennung die menschliche Gemeinschaft selbst. Das Handeln "moralisch in sich reflektierter" Subjektivität verkehrt sich deshalb zwangsläufig in das "Mißhandeln" des andern. Es

> "gesteht sich in der That als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach seinem innern Gesetze und Gewissen handle. Denn wäre dieß Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner Einzelnheit und Willkür, so wäre es nicht etwas Innres, Eignes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach seinem Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, daß er sie mißhandle"
>
> (Ebda.).

Hegel konfrontiert deshalb die Unmittelbarkeit "moralischer" Selbstgewißheit, die ins "Böse" sich verkehren muß, mit der Wahrheit des "wirklichen Gewissens". Dieses ist mit dem objektiven Geltungsanspruch des "Allgemeinen" versöhnt:

> "das wirkliche Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegensetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines Daseyns und seine Sprache sagt sein Thun als die anerkannte Pflicht aus"
>
> (Ebda.).

Wie die griechische Philosophie das "wahrhaft Wirkliche" nur als "substantielle Idee" und noch nicht als "Subjekt", d. i. als unendliche Reflexion des Geistes in sich, zu fassen vermochte, so reduziert sich auch die Freiheit des sittlichen Subjekts auf die unmittelbare Einheit mit "substantieller Sittlichkeit".

> "Dem Individuum ist hier das Substantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine

> Interesse das Wesentliche; aber es ist dieß als Sitte, in der Weise des objectiven Willens, so daß die Moralität im eigentlichen Sinne, die Innerlichkeit der Ueberzeugung und Absicht noch nicht vorhanden ist. Das Gesetz ist da, seinem Inhalte nach als Gesetz der Freiheit und vernünftig, und es gilt, weil es Gesetz ist, nach seiner Unmittelbarkeit"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 329).

> "Das Princip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit, das innerlich in der christlichen Religion ... aufgegangen ist, kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte. Dieß Princip ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 185, S. 266).

Obwohl es letzte Entscheidungen gibt, die jeder vor seinem Gewissen selbst zu verantworten hat, müssen sie, wenn die Berufung "moralisch" autonomer Subjektivität auf das Recht der Gewissensfreiheit nicht mit dem "an und für sich" verbindlichen Geltungsanspruch sittlicher Institutionen zugleich die Idee der Sittlichkeit selbst in Frage stellen soll, in institutionelle Vermittlungszusammenhänge einbehalten bleiben, die, - im Sinne der objektiven Vernünftigkeit des "an und für sich Allgemeinen", - ihre Legitimationssubstanz in sich besitzen. Damit stellt sich, im Gegensatz zu dem in geschichtslose Unmittelbarkeit zurückgenommenen "sentiment intérieur" Rousseaus, das Problem der Gewissensbildung bei Hegel. Behält sich "moralisch" autonome Subjektivität die Entscheidung darüber vor, welche praktisch-sittlich relevanten Geltungsansprüche sie überhaupt noch anerkennen will, tritt sie also in ein antithetisches Verhältnis zur Vernunft- und Legitimationssubstanz, die den sittlichen Institutionen immanent ist, so verkehrt sich die Berufung auf das Gewis-

sen ins "Böse", d. i. in die irrationale Absolutsetzung partikulärer Subjektivität.

> "Das Selbstbewußtseyn in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, ist ebenso sehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren - böse zu seyn"
>
> (a.a.O., § 139, S. 200).

> "Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seyenden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel"
>
> (Ebda.).

"Moralische" Handlungskompetenz kann nur im Rückgang auf die in ihrer Notwendigkeit begriffene Voraussetzung des "an und für sich Allgemeinen" erworben werden. "Subjektive Freiheit", die nicht der Dialektik des Gewissens verfallen soll, muß die "objektiven Bestimmungen und Pflichten" (s. a.a.O., § 137, S. 196) der Handlungssysteme, in die "substantielle Wirklichkeit"sich gliedert, als Bedingungen ihrer Möglichkeit verstehen lernen. Sie bewährt sich gerade darin, daß sie den Gegensatz zu "sittlicher Substantialität" in seiner Unwahrheit, d. i. als Grund ihrer dialektischen Verkehrung, durchschaut und das vernünftig Allgemeine, wie es im Rahmen des konstitutionellen Rechtsstaates sich konkretisiert, in die Verbindlichkeit "moralischen" Handelns aufnimmt:

> "Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen, nicht anerkennen"
>
> (s. a.a.O., § 137, S. 197).

Das "Böse", von Hegel als spezifisches geschichtliches Produkt emanzipatorischer Subjektivität interpretiert, ist als die Auflösung "an und für sich"

verbindlicher Geltungsansprüche in substanzloser Subjektivität zugleich das Irrationale, d. i. die Zerstörung des grundlegenden emanzipatorischen Anspruchs auf die Verwirklichung der Vernunft. Hegel begreift, daß an diesem Anspruch nur festgehalten werden kann, wenn es gelingt, im Zeichen der gelingenden Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" die Idee der "Sittlichkeit" zu erneuern. Gewissensbildung, die im Rahmen des konstitutionellen Rechtsstaates die Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" zu ermöglichen hat, bleibt auf

> "die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise"
>
> (s. Ebda.)

verpflichtet.

> "Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was <u>an und für sich</u> gut ist, zu wollen; es hat daher <u>feste Grundsätze</u>; und zwar sind ihm diese, die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten"
>
> (a.a.O., § 137, S. 196).

Hegel formuliert in der "Vorrede" zur Rechtsphilosophie die doppelte Gleichung von Vernunft und Wirklichkeit: -

> "<u>Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig</u>"
>
> (a.a.O., S. 33).

In dieser Gleichung reflektiert sich die emanzipatorisch-affirmative Doppelsinnigkeit der spekulativen Philosophie Hegels. Hegel bejaht den postrevolutionären, konstitutionellen Staat im Grunde nur in dem Maße, wie er als Garant von Recht und Freiheit sich versteht, und zwar im Sinne einer möglichen Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit"; diese ist ja für Hegel, in Auseinandersetzung mit dem abstrakt Allgemeinen politisch-revolutionärer Selbstgesetzgebung einerseits und der Auflösung des Allge-

meinen im Rückgang auf das jeweils eigene,"innre Gesetz" "moralischen" Handelns andererseits, mit der Verwirklichung der Vernunft identisch. Man muß Hegels grundlegende Intention gegen ihre Durchführung, d. i. gegen ihre vernunftspositivistische Korrumpierung, in Schutz nehmen. Völlig unhaltbar bleibt jedoch jeder Versuch, Hegels Rechtsphilosophie für die Restauration des preußischen Obrigkeitsstaates in Anspruch zu nehmen.[23] Wenn Hegel den konstitutionellen Staat als die "Wirklichkeit der sittlichen Idee" (s. a.a.O., § 257, S. 328) beziehungsweise als "Wirklichkeit des substantiellen Willens" (s. a.a.O., § 258, S. 329) oder als "Wirklichkeit der konkreten Freiheit" (s. a.a.O., § 260, S. 337) interpretiert, so bestimmt sich die "Idee", an der dieser Staat sich messen lassen muß, immer noch vom grundlegenden Anspruch emanzipatorischer Subjektivität her, die Freiheit des einzelnen auf der Basis des vernünftig Allgemeinen zu realisieren. Affirmativ auf dem Boden des konstitutionellen Staates stehend, definiert Hegel die Freiheit des sittlichen Subjekts als "Gehorsam" gegenüber dem "Gesetz", die "Gesetze" aber als den Ausdruck und "die Inhalts-Bestimmungen der objectiven Freiheit" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d. Ph. 3, § 538, S. 410). In der "Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse" (1810) wird in kritischer Abgrenzung gegenüber dem "Gesellschaftsvertrag" Rousseaus das "Gesetz" wie folgt definiert:

> "Das Gesetz ist der ... Ausdruck des allgemeinen an und für sich seienden Willens.
>
> Erläuterung. Das Gesetz ist der allgemeine Wille, insofern er es nach der Vernunft ist. Es ist dabei nicht notwendig, daß jeder Einzelne bloß durch sich diesen Willen gewußt oder gefunden habe. Auch ist nicht nötig, daß jeder Einzelne seinen Willen erklärt hatte und dann daraus ein allgemeines Resultat gezogen wurde. ... Das Gesetz enthält die Notwendigkeit der rechtlichen Verhältnisse gegeneinander" (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 26,S.247).

Kritisch anzumerken ist in diesem Zusammenhang, daß Hegel durch die Aufhebung des abstrakten Vernunftrechts im prinzipiell positiv gewordenen Recht des konstitutionellen Staates in Gefahr gerät, die kritische Differenz von Vernunftrecht und positivem Recht, die er selbst grundsätzlich anerkennt, zu nivellieren. In dem Maße jedoch, wie das positiv geltende Gesetz, - in vernunftspositivistischer Korrumpierung der fundamentalen Gleichung von "Vernunft" und "Wirklichkeit", - zur Realisierung des "an und für sich Allgemeinen" sich verklärt, muß auch Hegels emanzipatorisch-affirmative Bildungstheorie in eine Pädagogik der Anpassung beziehungsweise relativ rigider kognitiver und sozialer Disziplinierung sich verkehren. Umso entschiedener muß deshalb gegen Hegel selbst betont werden, daß seine Bildungskonzeption, was deren staatspädagogische Absicht betrifft, ihr leitendes Ziel darin hat, die Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" zu ermöglichen. "Substantielle Freiheit", die in habitualisierten sittlichen Handlungsformen sich realisiert, setzt die Institutionen des Rechts und des Staates voraus. Der Staat tritt deshalb bei Hegel als der Protagonist des "Fortschritts im Bewußtseyn der Freiheit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 46) in den Mittelpunkt der Geschichte, in der andererseits, - analog zur "natürlichen Sittlichkeit" der "Familie", die der in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freisetzenden bürgerlichen Konkurrenz- und Klassengesellschaft preisgegeben bleibt, - das

> "sittliche Ganze selbst, die Selbstständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 340, S. 446).

> "In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede seyn, welche einen Staat bilden. Denn man muß wissen, daß ein solcher die Realisation der Freiheit, d. i. des absoluten Endzwecks ist,

daß er um sein selbst willen ist"
(Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 71).

Hegels Geschichtsphilosophie wird, im Gegensatz zu aprioristisch-hypothetischen Konstruktionen, als "empirische" (s. a.a.O., S. 36, S. 102) in spekulativer Absicht entfaltet. Die im Kontext der Philosophie des Rechts sich vollendende Staatsphilosophie mündet in der Philosophie der Geschichte, und zwar paradoxerweise in der Form, daß das "sittliche Ganze selbst", der Staat, der blinden Macht der "Zufälligkeit" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 340, S. 446) ausgeliefert wird, was Hegel dazu zwingt, den "Zufall" gleichsam zum Komplizen der "Weltgeschichte, als dem Weltgerichte" (s. Ebda.) zu machen. Hegels "empirische" Geschichtsphilosophie, die dem objektiven Gang der Geschichte Rechnung tragen will , sieht sich, sofern das Verhältnis souveräner Staaten zueinander in Frage steht, gezwungen, den Staat, der nicht nur eine sittliche Institution neben anderen, sondern vielmehr das "sittliche Ganze selbst" repräsentiert, der blinden Gewalt und Rechtlosigkeit eines von Hobbes her verstandenen Naturzustandes auszuliefern.

"Weil aber deren (der Staaten, S.R.) Verhältniß ihre Souverainität zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegen einander"
(a.a.O., § 333, S. 442).

In diesem Punkt scheint Hegels Staatsphilosophie mit der im 2. Discours entfalteten hypothetischen Geschichtskonstruktion Rousseaus sich zu berühren. Auch dort wird das Verhältnis der "Staatskörper", das im Laufe der Verfallsgeschichte des Menschengeschlechts sich herausbildet, im Rückgriff auf Hobbes als ein Verhältnis der Gewalt und Rechtlosigkeit bestimmt (vgl. Rousseau, J.J., 2. Disc., S. 99).

Kann die Idee der Freiheit nur auf dem Boden des Staates sich realisieren, so ist es zwingend, daß die emanzipatorisch-affirmative Bildungstheorie Hegels in staatspädagogischer Absicht entwickelt werden muß. Der Bildungsprozeß des Menschen, der als konstitutiv geschichtlicher dessen autonomes Selbstsein, - und zwar in der vermittelten Einheit des "subjektiven" mit dem "allgemeinen Willen", - zum Ziel hat, kann allein im Rahmen des Staates sich realisieren, in dem "die Freiheit ihre Objectivität erhält" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 71). Der

> "Staat ist das vorhandene, wirklich sittliche Leben. Denn er ist die Einheit des allgemeinen, wesentlichen Wollens und des subjectiven, und das ist die Sittlichkeit"
>
> (a.a.O., S. 70).

> "Daß nun das Substantielle im wirklichen Thun der Menschen, und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sey und sich selbst erhalte, das ist der Zweck des Staates"
>
> (Ebda.).

Aus "unmittelbaren Naturbestimmungen", - zum Beispiel dem Selbsterhaltungs- oder Geselligkeitstrieb, - ist weder der "Wert", den der staatliche Zusammenschluß für die Menschen substantiell hat, noch die "Architektonik" des Staates selbst zu erklären. Der Staat, der die Idee der Freiheit auf der Basis des Rechts zur Substanz hat, ist vielmehr das "objektiv Vernünftige", in dem der Mensch erst die notwendige Voraussetzung seiner möglichen Selbstverwirklichung als geistig-sittliches Subjekt besitzt:

> "man muß ... wissen, daß aller Werth, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, er allein durch den Staat hat. Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissenden sein Wesen, das Vernünftige gegenständlich sey, daß es objectives, unmittelbares Daseyn für ihn habe; so nur ist er Bewußtseyn, so nur ist er in der Sitte, dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben. Denn das

> Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjectiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen"
> (a.a.O., S. 71).

Hegel kritisiert deshalb den Versuch, "den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande heraufzubilden (Rousseau im Emile) " (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 153, Zus., S. 235), indem er in staatspädagogischer Absicht und Kontrastierung an den erzieherischen Rat eines Pythagoräers erinnert:

> "Auf die Frage eines Vaters, nach der besten Weise seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoräer ... die Antwort: wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst"
> (Ebda.).

4. Erziehung im Spannungsfeld von "Zucht"und "Liebe"

Da "konkrete Freiheit" den "Gehorsam gegenüber dem Gesetz" impliziert, - das "Gesetz" steht für die leitenden rechtlich-sittlichen Handlungsnormen überhaupt, - muß Hegels Bildungstheorie mit dem strengen "Gehorsam des Denkens" und "Wollens" zugleich ihren Anfang machen und ins Ziel kommen. Weg und Ziel sind in Hegels staatspädagogischer Bildungsintention insofern identisch. Die Legitimation pädagogischer Autorität und "Zucht" muß von dem, was mit der möglichen Selbstverwirklichung des Menschen als geistig-sittlichem Subjekt immer schon vorausgesetzt ist, d. i. von "substantieller Freiheit" her, interpretiert werden. Dieser Interpretationsansatz impliziert zwar, im Gegensatz zu Rousseaus individualpädagogischem Programm einer "natürlichen (negativen) Erziehung",eine eindeutig positive Wertung pädagogischer

Autorität und Zucht für den Bildungsprozeß im ganzen, schließt aber jeden Akt der Willkür, Unterdrückung und Gewalt konsequent aus. - Das antithetische Verhältnis von "Freiheit" und "Notwendigkeit" ist, wenn auch nur in analoger Weise, bei Rousseau und Hegel schon vom Ansatz her überwunden. Die Beliebigkeit des Gewährenlassens, dieser zum pädagogischen Ideal erhobene, antipädagogische Impuls schlechthin, ist der Erziehungsauffassung Rousseaus nicht weniger fremd als derjenigen Hegels.

Bei Rousseau realisiert sich die "natürliche Freiheit" Emils in sittlicher Indifferenz als Unterwerfung unter die Unerbittlichkeit dinghafter Notwendigkeit, wie sie in unmittelbarer Konfrontation mit der Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge erfahren wird. Aber auch die sittlich-politische Freiheit des "Staatsbürgers" (citoyen) ist, wie in Rousseaus problematischer Rechtfertigung des "Zwanges zur Freiheit" manifest wird, in unbedingtem Gehorsam auf eine unverbrüchliche Notwendigkeit verpflichtet, nämlich auf das "Gesetz" als Ausdruck des "allgemeinen Willens". Die, von der unbedingten Verpflichtung auf das vernünftig Allgemeine her gesehen, ebenso paradoxe wie konsequente logische Figur des Vernunftzwangs zur Freiheit kann Hegel positiv aufnehmen, indem er die als "Gehorsam gegenüber dem Gesetz" definierte Freiheit des Menschen qua geistig-sittlichem Subjekt vom Akt plebiszitärer Selbstgesetzgebung löst und als substantielle Voraussetzung einer möglichen "Versöhnung" des "subjektiven" mit dem "objektiven Willen" begreift:

> "nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseyns ausmacht, indem sich der subjective Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Nothwendig ist das Vernünftige als das Substantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres eigenen Wesens folgen: der objective und der subjective Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 71).

Hegels Rezeption des sittlichen Vernunftzwangs zur Freiheit impliziert als die eine, unverzichtbare Seite der Erziehung die unnachgiebige Härte der "Zucht". Deren polemische Spitze muß Hegel gegen Rousseau selber kehren, bei dem die Entwicklung des Kindes in diejenige eines "physischen" und "moralischen Wesens" aufgespalten und "natürlicher (negativer) Erziehung" die Aufgabe gestellt wird, das reine, individuelle Selbstsein des Kindes in sittlich indifferenter Unschuld (bonté naturelle) zu ermöglichen. - Dem Heranwachsenden, der noch nicht zur vernünftigen Allgemeinheit des "Denkens" sich zu erheben vermag, kann das, was im Sinne des objektiv Vernünftigen notwendig ist, nur "von außen", d. i. als der "Wille" erzieherischer Autorität, entgegentreten, die er in präreflexiver Weise zu verinnerlichen hat. In einen rationalen Argumentations- und Überzeugungszusammenhang, der nicht in die Beliebigkeit bloßen "Räsonnements" oder, was dessen Korrelat ist, in bloße Überredung sich verkehren soll, kann der Erzieher mit dem heranwachsenden Kind noch nicht eintreten. Maßnahmen der "Zucht" sind pädagogisch allerdings nur dann gerechtfertigt, wenn sie dazu dienen, die

Verfestigung "selbstsüchtiger Interessen" zu verhindern, die eogozentrische Orientierung des Kindes zu überwinden und es aus der Befangenheit in bloßer Partikularität zu befreien.

> "Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben läßt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deßhalb noch nicht wahrhaft selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten, und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu thun, was ihnen beliebt, - begeht man noch obenein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben; so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, - so entsteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheidtheit, in selbstsüchtiges Interesse, - die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntniß hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu halten und zu ihr sich zurückzusehnen würde läppisch seyn; dieselbe ist ohne Werth und von kurzer Dauer. Bald thut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muß durch die Zucht gebrochen, - dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 102).

Soll Hegels Rechtfertigung der "Zucht" nicht, wie seine Formulierungen zum Teil nahelegen, den Charakter einer totalen Vergewaltigung des Eigenrechts des Kindes annehmen, das Rousseau, im Gegensatz zu Hegel primär kind- und nicht sachzentriert eingestellt, mit solcher Entschiedenheit gegen die Ansprüche der Gesellschaft und Erwachsenengeneration geltend gemacht hatte, so bedarf es der Korrektur durch Hegel selbst. - Hegel lehnt in den Gymnasialreden ausdrücklich ab,

> "leeren Gehorsam um des Gehorsams willen zu fordern und durch Härte zu erreichen, wozu bloß das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernsts der Sache gehört"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 350).

Er bekennt sich in diesem Kontext, - der allerdings

vor allem die Erziehung des Jugendlichen im Blick hat, - ohne Vorbehalt zu der pädagogisch progressiven, liberalen Auffassung, daß die Erziehung

> "wesentlich mehr Unterstützung als Niederdrückung des erwachenden Selbstgefühls ... seyn müsse"
>
> (s. Ebda.),

verurteilt jeden "unfreien Ton" (s. a.a.O., S. 351) in "Schule" und "Studium" und bejaht die Notwendigkeit,

> "daß die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rate zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre freigelassen sei, unter sich und im Verhältnisse zu älteren Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme"
>
> (s. Ebda.).

Diese Korrektur kann durch die Anerkennung der gleichermaßen entwicklungs- wie gesellschaftsspezifischen Tatsache ergänzt werden, daß das "Interesse" des "Kindes", sobald die Entwicklungsstufe des schulfähigen "Knaben" erreicht sei, zwar "vom Spielen zum Ernst des Lernens" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 101) übergehe, zugleich aber noch "zwischen Lernen und Spielen" (s. a.a.O., S. 104) sich teile.

Das relative Eigenrecht des Kindes, das nicht als reines Selbstseinkönnen verstanden werden darf, wird gewahrt, indem das Eigenrecht bestimmter, nicht zu vermischender Sphären hervorgehoben wird, deren Ansprüche jeweils in entwicklungsspezifischer Form gegeneinander abzugrenzen sind, grundsätzlich aber gemeinsam zu ihrem Recht kommen müssen. Das heranwachsende Kind bleibt einerseits in eine unmittelbar eigene oder bereits vertraute Sphäre einbehalten, in der es die ihm als Kind eigentümlichen Bedürfnisse, Vorstellungs- und Verhaltensweisen zur

Entfaltung bringen kann, wird aber zugleich über sich und diese Sphäre hinausgehoben, indem es genötigt wird, auf das Andere einer ihm unmittelbar fremden Anspruchs- und Interessensphäre sich einzulassen, die nicht auf seinen primären Erfahrungsbereich zurückgeführt werden kann. - Das Leben des "Knaben" wird so einerseits in der Schule

> "nach allgemeinen Bestimmungen kritisirt und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet" und
>
> "überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, daß Alle Dieß thun"
>
> (Ebda.),

muß aber andererseits in seiner "unmittelbaren Einzelnheit", frei von Schulzucht und Leistungsdruck, in vorbehaltloser "Liebe" im Kreis seiner Familie akzeptiert und geborgen sein:

> "In der letzteren (der Familie, S.R.) gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht seyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird dasselbe nur insofern geachtet, als es Werth hat, als es etwas leistet"
>
> (a.a.O., § 396, Zus., S. 103 f.).

Das Eingebettetsein in die unmittelbare Einheit mit der Familie nimmt Hegel zum Modell des unmittelbaren Welt- und Selbstverhältnisses des Kindes überhaupt:

> "Das <u>Kindesalter</u>"ist"die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjects mit sich und mit der Welt. ... Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegensätze bleiben ohne tieferes Interesse. Das Kind lebt in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern,und im Gefühl, von ihnen geliebt zu seyn"
>
> (a.a.O., § 396, Zus., S. 97).

Dieses verklärte, Rousseausche Bestimmungen aufnehmende Bild der Kindheit wird von Hegel entworfen, indem er, - im Gegensatz zu Rousseau, - zugleich die notwendige Aufhebung "natürlicher Einheit" hervorhebt:

> "Diese unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt muß aufgehoben werden" (Ebda.).

Umwälzende gesellschaftliche Veränderungen konfrontieren den Menschen mit der Ungesichertheit seiner geschichtlichen Existenz, entzweien ihn "mit seiner Gattung" und der "Welt". So einschneidend der geschichtliche Wandel auch sein mag, so hält doch in der Auflösung der maßgeblichen Institutionen die "Familie" sich durch, jedenfalls insofern, als in ihr die "Sittlichkeit in Form des Natürlichen" (s. Hegel, G.W.F., Ph. d.R., § 158, Zus., S. 238) existiert. Ihre Erfüllung findet diese elementare Form der Sittlichkeit allerdings erst darin, daß die "Familie" die "empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung" hat (s. a.a. O., § 158, S. 237). Das Kind bleibt im Schoß der Familie geborgen, vorausgesetzt, daß diese ihre "Bestimmung" erfüllt. Die Unverbrüchlichkeit elementarer, "natürlich" bestimmter Sittlichkeit ermöglicht erst die tragende Primärerfahrung der unmittelbaren beziehungsweise "natürlichen Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt". Wenn Hegel vom gegensatzlosen Einbehaltensein in die "natürliche Einheit" mit der Familie das Modell des "harmonischen" Welt- und Selbstverhältnisses des Kindes herleitet, - in gewisser Weise eine Brücke schlagend zur unmittelbaren Einheit Emils mit der Ordnung der Natur, - so ist die Substanz, die diese formale Analogie erfüllt, doch eine andere. Rousseaus Knabenideal des in selbstgenügsamer Unabhängigkeit auf sich gestell-

ten Kindes, dem als "physischem Wesen" das Gefühl der Liebe, - des Liebens wie des Geliebtwerdens, - im Grunde noch fremd ist, stellt Hegel, ausgehend davon, daß das Kind "an sich" immer schon ein geistig-sittliches Subjekt ist, die ursprünglichere Erfahrung der Liebe entgegen. Diese Erfahrung ist gegenüber der sich entfaltenden "Selbständigkeit" am Widerstand objektiver Realität das konstitutiv Frühere, - ein Verhältnis, dem Rousseaus Konstruktion einer "natürlichen Erziehung" zweifellos nicht gerecht geworden ist. Soll das Kind gegenüber dem Anderen unmittelbar fremder Ansprüche sich nicht verschließen, so muß es die Primärerfahrung der Liebe gemacht haben, und zwar in seiner "unmittelbaren Einzelnheit", "sein Betragen mag gut oder schlecht seyn" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 103). Nur unter dieser Voraussetzung, die als persönliches Verhältnis das Gegenteil sittlicher Indifferenz im Rahmen der Eigengesetzlichkeit einer dinghaft-natürlichen Ordnung ist, kann die Erfahrung der "Liebe", d. i. der unverbrüchlichen "Einheit mit einem Anderen", gemacht werden, "so daß ich für mich nicht isolirt bin, sondern mein Selbstbewußtseyn nur als Aufgebung meines Fürsichseyns gewinne" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 158, Zus., S. 237 f.). Andererseits müßte ein Kind, das nur die vorbehaltlose Liebe seiner Eltern erfährt, im Widerspruch zu seiner Bestimmung als "an sich" freiem, geistigem Subjekt in der Unfreiheit "natürlicher Unmittelbarkeit" befangen bleiben. Hegel unterscheidet deshalb die "positive Bestimmung" der Familienerziehung, die auf tiefen persönlich-gefühlsmäßigen Bindungen beruhende Integration in das "sittliche Leben" eines übergeordneten Ganzen zu ermöglichen, von der nicht

weniger maßgeblichen,"negativen Bestimmung; diese besteht in komplementärem Gegensatz zur"positiven" gerade darin,daß der Heranwachsende dazu befähigt werden muß,von seiner Elternfamilie sich abzulösen und statt der unmittelbaren Einheit mit ihr die "Selbständigkeit" einer "freien Persönlichkeit" für sich zu gewinnen: Die

> "Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältniß positive Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch Gegensatzlosen Empfindung gebracht, und das Gemüth darin als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe, - dann aber die in Rücksicht auf dasselbe Verhältniß negative Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbstständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben"
>
> (a.a.O., § 175, S. 253).

Die Ablösung von der "natürlichen Einheit" der Elternfamilie und, was damit erst ermöglicht wird, die Befreiung aus "natürlicher Unmittelbarkeit" bildet die grundlegende Voraussetzung für die Integration in eine institutionelle Ordnung, die nicht auf "unmittelbare Naturbestimmungen", sondern auf die "freie Persönlichkeit" begründet ist und deshalb die Vermittlung von "subjektiver" mit "substantieller Freiheit" garantieren muß. - Die, wie es zunächst scheinen kann, auf die getrennten Sphären der "Familie" und "Schule" sich aufteilende Entgegensetzung von autoritärer "Zucht" und vorbehaltloser "Liebe" muß deshalb in Form eines komplementären Gegensatzes auch den Bereich der Familienerziehung bestimmen. Die zum Austrag zu bringende Dialektik einer "positiven" und "negativen Bestimmung" wird in geschlechtsspezifischer Weise an der

unterschiedlich akzentuierten Erziehungsfunktion der Eltern festgemacht. Da für die Bereitschaft, in das Ganze eines "sittlichen Lebens" sich zu integrieren, die Primärerfahrung des Geliebtseins, die allen Forderungen vorausgehen muß, konstitutiv ist, ist für das noch nicht schulfähige Kind vor allem die Zuwendung und Erziehung der Mutter von entscheidender Bedeutung:

> "Vorzüglich ist in der ersten Zeit die Erziehung der Mutter wichtig, denn die Sittlichkeit muß als Empfindung in das Kind gepflanzt worden seyn" (a.a.O., § 175, Zus., S. 254).

Die Ablösung von der "natürlichen Einheit" der Familie muß primär als Ablösung von der "unmittelbaren Einheit" mit der Mutter verstanden werden; sie anzubahnen, ist "natürlicherweise" vor allem die Aufgabe des Vaters, d. i. der in ihm sich verkörpernden Autorität und Zucht. - Werden gewisse Formulierungen wörtlich genommen, so scheint Hegel einer repressiv-autoritären Form der Erziehung das Wort zu reden. In Wahrheit kann man Hegel sicher nur gerecht werden, wenn man ihn gegen die Mißverständnisse, die seine eigenen Formulierungen zum Teil nahelegen, in Schutz nimmt. Von vorneherein verfehlt wäre es, an Hegel die falsche Alternative einer repressiv-autoritären oder antiautoritär-permissiven Erziehung heranzutragen. Von der Unhaltbarkeit derart abstrakter Gegensätze und Alternativen geht Hegel ja gerade aus. Hegel hält zwar die "Zucht" für ein unverzichtbares "Moment" der Erziehung, rechtfertigt sie im Grunde aber nur von der grundlegenden Funktion einer im Sinne emanzipatorisch-affirmativer Bildungstheorie orientierten Primärerziehung überhaupt her. Auch Hegels Rechtfertigung der "Zucht" steht im Zeichen des Autonomieprinzips, das, wenn es nicht dialektischer Verkehrung in sich verfallen soll, die "Verwirklichung

der Vernunft" impliziert. Maßnahmen der "Zucht" sind nur in dem Umfange gerechtfertigt, wie die Verwirklichung substantieller Erziehungs- und Unterrichtsziele nicht bereits durch "das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernsts der Sache" verbürgt und der Educandus rationaler Argumentation, d. i. Vernunftgründen, nicht zugänglich ist. Pädagogische "Zucht" hat die Aufgabe, den Heranwachsenden aus der Befangenheit in "natürlicher Unmittelbarkeit" zu befreien. Entsprechende Maßnahmen sind zwar repressiv, was den "Eigenwillen" oder "unmittelbare Einfälle und Gelüste" (s. a.a.O., § 174, Zus., S. 252) des Kindes betrifft, dürfen aber, wenn sie ihre komplementäre Funktion zu erzieherischen Maßnahmen, die Ausdruck der "Güte" sind, nicht einbüßen sollen, nicht die "Achtung" vor dem Erzieher oder die Selbstachtung des Educandus verletzen. Gerade im Interesse der "Selbständigkeit" des Heranwachsenden, der, wenn er ein autonomes Subjekt werden soll, lernen muß, sich selbst in Zucht zu nehmen, ist die Ermöglichung einer positiven Identifikation mit erzieherischer Autorität und Zucht unverzichtbar. Maßnahmen der Zucht sind zwar immer unangenehm und peinlich, für den Erzieher ebenso wie für den Educandus, dürfen aber, sofern sie die Entwicklung einer "freien Persönlichkeit" unterstützen, nicht als inhuman verstanden werden. Inhuman, im Sinne einer Verkennung der menschlichen Natur, wäre vielmehr der Versuch, "bloß mit Güte auszukommen" (s. Ebda.) nicht weniger als die Härte repressiv-autoritärer Zucht. - Nicolin hat mit dem Hinweis auf Hothos direkte Nachschrift von Hegels Vorlesungen zur Rechtsphilosophie eine Klärung in diesem Punkt ermöglicht:

> "Ein Hauptmoment der Erziehung ist überhaupt die Zucht. Diese hat den Sinn, daß der Eigenwille gebrochen werde. Denn das Kind steht auf der Stufe des sinnlich unmittelbaren Wollens. Dieser

> Wille muß gebrochen werden, entweder ... durch Güte oder durch unmittelbares Verbot ohne Erwähnung eines Grundes. Beides gehört zur Zucht"
> (zit. nach Nicolin, Fr., 1955, S. 67 f.).

Gerade wachsende "Selbständigkeit" und die Fähigkeit, als "freie Persönlichkeit" einmal aktiv am "Allgemeinen und Wesentlichen" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 174, Zus., S. 252 f.) des öffentlichen Lebens teilzunehmen , setzt beim Heranwachsenden, der noch nicht in der Lage ist, das vernünftig Allgemeine selbst zu erfassen, die Bereitschaft zur "Unterordnung" unter erzieherische Autorität voraus. - Kinder, die durch "vorlautes Wesen und Naseweisheit" (s. Ebda.) auffallen, die also das Bedürfnis haben, anstelle der jeweils relevanten substantiellen Aufgaben und Sachansprüche ständig sich selbst in den Vordergrund zu spielen, können zwar "Selbständigkeit" und Aktivität vortäuschen, beweisen im Grunde aber nur, daß die notwendige Identifikation mit erzieherischer Autorität, die "das Allgemeine und Wesentliche" zu repräsentieren hat, mißlungen ist. Die "Sehnsucht, groß zu werden" (s. Ebda.) muß, wenn sie zu wirklicher Selbständigkeit führen soll, ein Produkt der freiwilligen "Unterordnung" (s. Ebda.) unter erzieherische Autorität, und zwar primär unter diejenige der Eltern, sein.

> "Daran, daß die Eltern das Allgemeine und Wesentliche ausmachen, schließt sich das Bedürfniß des Gehorsams der Kinder an. Wenn das Gefühl der Unterordnung bei den Kindern, das die Sehnsucht, groß zu werden, hervorbringt, nicht genährt wird, so entsteht vorlautes Wesen und Naseweisheit"
> (Ebda.).

"Güte", die vom Kind nicht als Ausdruck der Schwäche mißverstanden werden soll, muß das Moment der "Zucht"

in sich schließen. Andererseits darf die Liebe, die dem Kind als relativ selbständiger Persönlichkeit gilt, nicht von der Liebe zu ihm in seiner "unmittelbaren Einzelheit", "sein Betragen mag gut oder schlecht sein", abgespalten werden, eine Gefahr, die bei Hegel zweifellos besteht. - Der Versuch, Hegel besser zu verstehen als er, nach manchen Äußerungen zu schliessen, sich selbst verstanden haben mag, hat seine Grenze: die eindeutige Prädominanz des sittlich Allgemeinen kann, solange dessen Anspruch nicht in primär kindzentrierter Perspektive mit dem Anspruch auf Glück versöhnt ist, der konkreten Individualität des Kindes nicht gerecht werden.

5. Das "immanente Moment aller Erziehung"

Das "Glück" erfüllter Gegenwart (bonheur présent) definiert sich in Rousseaus Erziehungsroman als das wohlausbalancierte Gleichgewicht zwischen "Bedürfnissen" und "Kräften", "Wollen" und "Können", d. i. als die unmittelbare Übereinstimmung des Kindes mit sich gemäß dem Gang und der Ordnung der Natur. Solange das notwendige Gleichgewicht gewahrt bleibt, ist Emil in jeder Entwicklungsphase immer schon, was er sein soll: ein "natürlicher Mensch". Er ist es; er wird es nicht erst. Steht dagegen der Bildungsprozeß des Menschen als "an sich" freiem, geistigen Subjekt im Grunde immer schon unter dem Anspruch des "Allgemeinen", so muß für die Entwicklung des Kindes die Spannung zwischen dem, was es jeweils ist und dem, was es sein soll, konstitutiv sein. Das Kind genießt nicht das Glück unmittelbarer Übereinstimmung mit sich, sondern ist über das, was es unmittelbar ist, grundsätzlich hinaus, ist, sofern es an dem "Ideal"-Ich sich mißt, das es im Zuge der

Verinnerlichung erzieherischer Autorität aufgebaut hat, mit sich entzweit, sieht sich auch als Kind mit den Augen der Erwachsenen. Was es erstrebt, ist deshalb nicht, im Sinne des Eigenwerts jeder Phase seines kindlichen und jugendlichen Lebens ganz es selbst sein zu können, sondern, wenn auch in spezifisch kindlichen Formen der Nachahmung und Identifikation, die Teilhabe an der ihm als etwas "Höheres" erscheinenden "Welt der Erwachsenen". Das Kind, das, sofern es nur als Kind sich versteht, "in sich" essentiell "unbefriedigt" ist, sucht seine Anerkennung in den Augen der Erwachsenen; es will "groß werden". Darin besteht, wie Hegel betont, das "immanente Moment aller Erziehung" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.3, § 396, Zus., S. 101). Die Notwendigkeit sittlicher Erziehung wird damit im Selbstwertgefühl und tieferen Bedürfnis des heranwachsenden Kindes selbst verankert:

> "Die Nothwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu seyn, - als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, groß zu werden"
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 175, S. 253).

An den Übergang vom Spielalter des "Kindes" zum Lernalter des schulfähigen "Knaben" (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 101) knüpft Hegel die pädagogische Anmerkung an:

> "Die Hauptsache aber ist hier das in ihnen erwachende Gefühl, daß sie noch nicht <u>sind</u>, was sie <u>seyn sollen</u>, - und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben. Daraus entsteht die Nachahmungssucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die geistige Muttermilch ist, durch deren Einsaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfniß der letzteren, groß zu werden, dieselben groß. Dieß eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung"
> (Ebda.).

Der Gehorsam, den das Kind seinen Eltern schuldig ist, ist in dem begründet, was diese repräsentieren: im sittlich Allgemeinen. Die "Unterordnung" des Kindes ist allein dann gerechtfertigt, wenn sie, substantielle Handlungsorientierung und Identitätsbildung ermöglichend, einerseits im sittlich Allgemeinen ihre legitimierende Basis hat, zum andern aber dem tieferen, eigenen Bedürfnis des Heranwachsenden selbst entspricht. Das heranwachsende Kind aber sucht die Identifikation nicht unmittelbar mit dem, was der Erzieher repräsentiert, d. i. mit dem "Höheren" in "Form der Allgemeinheit oder der Sache" (s. Ebda.), würde dies doch bereits einen hohen Bildungsstand voraussetzen, sondern mit der persönlichen Autorität eines einzelnen Erziehers. Die Erfahrung überlegener sittlicher wie sachlicher Kompetenz bleibt an die Person eines bestimmten Erziehers gebunden. Er verkörpert, modern ausgedrückt, das Ichideal, ist das bewunderte Objekt der Nachahmung und Identifikation. Was der Educandus seiner inneren, substantiellen Bestimmung nach "an sich" ist, kann ihm nur bewußt werden, wenn es ihm in einem Anderen, d. i. in der Person seines Erziehers, in überzeugender und konkret faßbarer Gestalt wirklich vor Augen tritt.

> "Da ... der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muß ihm daher auf- und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, daß dieß Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dieß Gefühl ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten"
>
> (Ebda.).

Tritt in Rousseaus Konstruktion einer "negativen Erziehung", die dem Kind als "physischem Wesen" in unmittelbarer Sachbegegnung die Möglichkeit reinen, natürlichen Selbstseins gewähren will, der Erzieher völlig hinter die natürliche Ordnung der Dinge zurück, so muß bei Hegel die persönliche Vorbildlichkeit und Autorität des Erziehers zunächst gerade vor die "Sache" und "substantielle Wirklichkeit" treten, die dieser als eine geschichtlich vermittelte repräsentiert. Die Autorität des Erziehers ist jedoch auch bei Hegel nur insoweit gerechtfertigt, als sie nicht in willkürlicher Verfügungsgewalt Forderungen an den Educandus heranträgt, die ihm als "an sich" freiem, geistigen Subjekt wesensfremd sind, sondern, substantielle Identitätsbildung und Handlungsorientierung ermöglichend, dem werdenden Menschen den Weg zur Freiheit eröffnet. Sie bereitet deshalb, gerade indem sie als verinnerlichte Autorität sich geltend macht, ihre eigene Aufhebung, d. i. die Ablösung des ihrer Verantwortung anvertrauten, autonom werdenden Menschen vor. Die Autorität des Erziehers, der nichts für sich, aber alles für das "eigene Wesen" des Kindes als "an sich" freiem, geistigem Subjekt will, kann ihrerseits durch das eigene, tiefere Bedürfnis des Heranwachsenden nach richtungsweisender Identifikation sich getragen wissen. Indem erzieherische Autorität, gestützt auf dieses "immanente Moment aller Erziehung", das, was der Educandus in substantieller geschichtlicher Vermitteltheit "an sich" ist, mit der Freiheit des Menschen als geistig-sittlichem Subjekt identifiziert, weiß sie auch, daß die befreiende Negativität der "Zucht" im Grunde nichts von außen, d. i. durch blosse Zwangsmaßnahmen und Sanktionen, bewirken, sondern vielmehr allein dann etwas erreichen kann, wenn sie in "Liebe" und "Achtung" vor dem autonom werdenden Men-

schen dessen eigenes Bedürfnis nach substantieller Identitätsbildung zu befriedigen vermag.

Der pädagogische Sinn der Strafe kann zwar im Kontext sittlicher Erziehung nicht auf die dinghaft-funktionale Gestalt "natürlicher Strafe" reduziert werden, kann aber ebensowenig darin bestehen, der "Gerechtigkeit als solcher" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 174, S. 252) Genüge zu leisten. Die "Strafe", - eine spezifische Maßnahme der "Zucht", - dient vielmehr der Befreiung des heranwachsenden Kindes aus der Befangenheit in natürlicher Unmittelbarkeit und Partikularität. Sie ermöglicht Freiheit, indem sie auf den Heranwachsenden als "moralisches", verantwortungsfähiges Subjekt sich bezieht und ihn befähigt, das, was Gemeinschaft konstituiert, also das sittlich Allgemeine, in sein Wissen und Wollen aufzunehmen.

> "Der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjektiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtseyn und ihren Willen" (Ebda.).

Eine Erziehungskonzeption, die nicht vom "immanenten Moment aller Erziehung" ausgeht, muß das pädagogische Verhältnis zwischen Erzieher und Educandus ebenso verkennen wie den "Ernst" des "Lernens". Dies ist der Vorwurf, den Hegel gegen den Rousseauismus der "spielenden Pädagogik" der Aufklärung erhebt, - ein Standpunkt, der später, wenn auch in abgewandelter Form, durch die Pädagogik "vom Kinde aus" von neuem entwickelt worden ist. Der Versuch, die Anstrengung des Lernens möglichst zu ersparen und das Lernen dadurch schmackhaft zu machen, daß es in angeblich kindgemäßere, nämlich spielerische Formen, aufgelöst wird, mißbraucht das "Spielerische" als Köder und verhindert

eine wirkliche Sachbegegnung, d. i. eine sich vertiefende Motivation von der Sache selbst her. Hegel bestreitet natürlich nicht, daß das "Spiel" selbst eine spezifische Lernsituation und Form kindlichen Lernens darstellt. Nicht zwischen "Spielen" und "Lernen" besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern zwischen dem "Spielerischen", das dem Kind als "an sich"freiem, geistigen Subjekt ebensowenig gerecht wird wie dem "Ernst der Sache", und der "Ernsthaftigkeit" einer angestrengten Bemühung um die Sache selbst. Den Gegensatz zum "Spielerischen" bildet die Bereitschaft, sich, ohne Schwierigkeiten zu scheuen, mit substantiellen Aufgaben auseinanderzusetzen. Der "Ernst der Sache", den es zu wahren gilt, steht für die mögliche Achtung vor den "substantiellen Verhältnissen der geistigen Welt" (s. a.a.O., § 175, S. 254) und dem Menschen selbst. "Spielende Pädagogik", die das Kind auf der jeweils erreichten Entwicklungsstufe als "fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist" (s. Ebda.), verkennt, daß das Kind als "an sich" freies, geistiges Subjekt das tiefere Bedürfnis hat, "groß zu werden" und an der Welt der Erwachsenen teilzuhaben. Wird alles, was das Kind zu lernen hat, ihm in spielerischen Formen nahegebracht, anknüpfend an seine unmittelbaren Bedürfnisse und Interessen, so bringt man es um die Erfahrung des "Ernsts der Sache" und damit auch um die Befriedigung seines "wahren eigenen besseren Bedürfnisses" (s. Ebda.), d. i. um die Selbsterfahrung, als geistiges Subjekt ernst genommen zu werden. Werden Sachansprüche auf die unmittelbaren Bedürfnisse, Erfahrungs- und Vorstellungsweisen des Kindes reduziert, so muß das Kind, geistig unterfordert, als das Maß aller Dinge sich erfahren, so daß "spielende Pädagogik", anstatt das reine Kindsein des Kindes zu ermöglichen, nur dessen Selbstgefälligkeit und unkritische Selbstüberschätzung hervor-

bringt. Das Kind kann die Autorität des Erziehers nur achten, wenn der in überlegener sittlicher wie sachlicher Kompetenz begründete Rangunterschied zwischen Erzieher und Educandus nicht eingeebnet wird. Dies geschieht aber, wenn die Erzieher sich vorbehaltlos "zu dem kindischen Sinne der Schüler herunterlassen" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 101 f.), und die Hingabe an den Eigenwert kindlichen Lebens in Distanzlosigkeit sich verkehrt. Die Hingabe gegenüber dem Kind darf nicht dazu führen,daß die notwendige Eigenständigkeit und substantielle Identität des Erziehers, der immer auch Repräsentant der "geistigen Welt"ist, preisgegeben wird. Der Versuch, vorbehaltlos auf das Niveau des Kindes jeweils sich herabzubegeben und ganz mit dessen Bedürfnissen und Interessen sich zu identifizieren, muß zur Selbstaufgabe des Erziehers führen, der, indem er mit der Auflösung der Generationsschranken tendenziell seine Identität als erwachsene, eigenständige Persönlichkeit und Repräsentant einer "höheren" Welt auslöscht, eine tiefgreifende Identitätsstörung, Verunsicherung und Desorientierung des Kindes bewirken muß. Das Kind bedarf ja der richtungsweisenden Vorbildlichkeit erzieherischer Autorität, um als "an sich" freies, geistiges Subjekt über das, was es unmittelbar ist, hinauswachsen zu können.

> "Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, giebt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische, von den Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so dieselben in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, vielmehr als fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist, - stört und verunreinigt sie deren wahres eigenes besseres Bedürfniß, und bewirkt Theils die Interesselosigkeit und Stumpfheit für die substantiellen Verhältnisse der geistigen Welt, Theils die Verachtung der Menschen, da sich ihnen als Kindern dieselbe selbst kindisch und ver-

ächtlich vorgestellt haben, und dann die sich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel"

(Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 175, S. 253 f.).

"Deßhalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will, und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet"

(Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 101 f.).

6. Erziehung im Spannungsfeld von "erster" und "zweiter Natur"

Für Rousseaus Konstruktion einer "natürlichen Erziehung" ist ihr anthropologischer Dualismus, d. i. die Aufspaltung des menschlichen Individuums in ein "physisches" und "moralisches Wesen",konstitutiv. Rousseaus Erziehungsroman gliedert sich deshalb in zwei große Entwicklungsabschnitte, die, ungeachtet der sich durchhaltenden Momente, in ihrer Trennung und Entgegensetzung fixiert bleiben. Der Dualismus wird, sobald Emil mit dem Überschreiten der Pubertätsschwelle in ein "moralisches Wesen" sich verwandelt, zum Gegenstand kritischer Selbstreflexion. An die Stelle der unmittelbaren Übereinstimmung mit sich und der Natur, wie sie für die Erziehung Emils als "physischem Wesen" kennzeichnend ist, tritt die Einsicht in die "Widersprüchlichkeit" der menschlichen Natur. Die sittlich-religiöse und politische Erziehung Emils setzt erst ein, wenn die Stufe moralischer Selbstreflexion erreicht ist. Hegels Erziehungskonzeption dagegen hat den Menschen als "an sich" freies, geisti-

ges Subjekt zu ihrem Ziel und Ausgangspunkt. Sie geht davon aus, daß der jungeMensch im "Widerspruch" zu dem, was er "an sich" ist, nämlich ein freies, geistiges Subjekt, noch in "natürlicher Unmittelbarkeit" befangen ist. Was der Mensch "an sich", seiner inneren Bestimmung nach, ist, ist er unmittelbar gerade nicht, sondern er hat sich vielmehr auf einem langen Bildungsweg allererst dazu zu machen. Ist aber der "Widerspruch", wie er im Modus des "An sich" zum Ausdruck kommt, das bewegende Moment menschlicher Entwicklung überhaupt, so kann diese nicht in begriffsloser Weise auf zwei große,getrennte Zeitabschnitte aufgeteilt werden. Rousseaus Reduktion der ersten Erziehung auf eine rein "negative", deren Aufgabe allein darin bestehen soll, dem "Kind" und "Knaben" Emil die unmittelbar am Widerstand der Dinge sich regulierende Entfaltung seiner "Kräfte" und "Bedürfnisse" als natürliches Wesen zu ermöglichen, ist damit vom Prinzip her zurückgewiesen. Die in Rousseaus Erziehungsroman anschaulich ausgemalte Vorstellung "natürlicher Freiheit" ist das Produkt begriffsloser Abstraktion, denn:

> "Die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muß vielmehr erworben und erst gewonnen werden"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 73).

Im Gegensatz zum Tier, das als Einzelwesen mit seiner Gattung unmittelbar übereinstimmt, hat sich das menschliche Individuum erst "zu seiner allgemeinen Natur zu erheben" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 41, S. 258). Der Versuch, den Menschen im Sinne der individualpädagogischen Intention "natürlicher Erziehung" in unmittelbarer Übereinstimmung mit sich und der natürlichen Ordnung der Dinge zu halten, verkennt, daß die Notwendig-

keit der "Bildung" gerade darauf beruht, daß der Mensch nicht unmittelbar "von Natur" (s. Ebda.) ist, "was er sein soll" (s. Ebda.). Um mit sich übereinzustimmen, hat das menschliche Individuum, das unmittelbar im Widerspruch mit sich befangen ist, "sich zu bilden" (s. Ebda.), das heißt es hat "seine Einzelheit seiner vernünftigen Seite gemäß zu machen" (s. Ebda.). Der Mensch wird seiner selbst als "Einzelwesen" bewußt, indem er "seines allgemeinen Wesens" (s. Ebda.) bewußt wird. Nur weil im menschlichen Selbstbewußtsein das, was das Individuum seinem "natürlichen" und "allgemeinen Wesen" nach ist, in Gegensatz zueinander tritt, das menschliche Individuum also gezwungen ist, kritisch sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, kann es auch lernen, zwischen "Wesentlichem" und "Unwesentlichem" zu "unterscheiden" (vgl. Ebda.); es muß, um die verlorene Einheit mit sich wiederzufinden, erst einmal in dieser Weise unterscheiden lernen. Substantielle Identitätsbildung, welche die Vernunft zum herrschenden Prinzip im menschlichen Leben erhebt, setzt die Kraft zu unterscheiden voraus. Mit der Notwendigkeit, kritisch sich zu sich selbst ins Verhältnis setzen zu müssen, ist auch die Unterscheidung zwischen "Wesentlichem" und "Unwesentlichem" beziehungsweise zwischen subjektiv Partikulärem und Willkürlichem und vernünftig Allgemeinem und Notwendigem impliziert. (Physische Selbsterhaltung verwandelt sich damit von einem elementaren Recht in eine elementare Pflicht).

> "Der Mensch als Individuum verhält sich zu sich selbst. Er hat die gedoppelte Seite seiner Einzelheit und seines allgemeinen Wesens. Seine Pflicht gegen sich ist insofern teils seine physische Erhaltung, teils (dies), sein Einzelwesen zu seiner allgemeinen Natur zu erheben, sich zu bilden.
>
> Erläuterung. Der Mensch ist einerseits ein natür-

> liches Wesen. Als solches verhält er sich nach Willkür und Zufall, als ein unstetes, subjektives Wesen. Er unterscheidet das Wesentliche nicht vom Unwesentlichen. - Zweitens ist er ein geistiges, vernünftiges Wesen. Nach dieser Seite ist er nicht von Natur, was er sein soll. Das Tier bedarf keiner Bildung, denn es ist von Natur, was es sein soll. Es ist nur ein natürliches Wesen. Der Mensch aber muß seine gedoppelte Seite in Übereinstimmung bringen, seine Einzelheit seiner vernünftigen Seite gemäß zu machen oder die letztere zur herrschenden zu machen" suchen
>
> (Ebda.).

Was den Menschen in spezifischer Weise vom Tier unterscheidet, ist das "Denken", - und zwar nicht als eine bestimmte "Anlage" und "Fähigkeit" neben anderen, mit der die einzelnen Individuen jeweils mehr oder weniger gut ausgestattet sein können, sondern vielmehr als diejenige Kraft, die in durchdringender Allgemeinheit das spezifisch Menschliche im Verhältnis des Menschen zu sich und zur Welt ausmacht.

> "Der Geist ist das Denken überhaupt, und der Mensch unterscheidet sich vom Thier durch das Denken"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 4, Zus., S. 50).

> "Wenn es aber richtig ist ..., daß der Mensch durchs Denken sich vom Thiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 2, S. 42).

Mit dieser Wesensdefinition nimmt Hegel die Tradition europäischer Metaphysik wieder auf, im Gegensatz zum radikalen Bruch mit dieser Tradition, wie er durch Rousseau im 2. Discours vollzogen worden war. Man muß sich vergegenwärtigen, daß Hegel die klassische Wesensbestimmung des Menschen wieder aufnimmt, weil er an dem grundlegenden Anspruch des mit dem Menschen sich identifizierenden, emanzipatorischen bürgerlichen Subjekts festhält, die Vernunft zu verwirklichen.

Der Mensch hat zu dem, was er "an sich" ist, sich erst zu machen, um es zugleich durch und "für sich" selbst zu sein. Dies geschieht in dem ihm vorbehaltenen Element der Sprache, genauer gesagt im Element "vernünftiger Rede" (logos). Das menschliche Individuum kann "seines allgemeinen Wesens" im Unterschied zu seiner unmittelbar natürlich bestimmten "Einzelheit" nur bewußt werden, weil es der Sprache mächtig ist. Menschliches Selbstbewußtsein und Sprache stehen in unauflösbarem, innerem Konstitutionszusammenhang.

> "Das Thier kann nicht sprechen: Ich, - sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist"
> (a.a.O., § 24, Zus., S. 86).

"Denken", "Sprache" und "Bildung" bilden in untrennbarer Einheit die spezifische Differenz, durch die der Mensch sich vom Tier unterscheidet. In der logischen Struktur der Sprache, die gleichermaßen das Element wie das "Werk des Gedankens" (s. a.a.O., § 20, S. 74) ist, ist die Struktur und der Gang der Bildung a priori schon vorgezeichnet. Ihre Funktion ist derjenigen des "an und für sich Allgemeinen" einer institutionellen Ordnung, deren substantiellen Anspruch der "subjektive Wille" in sich aufzunehmen hat, nicht nur analog, sondern ermöglicht diesen erst, denn: was der Mensch als geistig-sittliches Subjekt mit dem Anspruch auf Wahrheit zur Sprache bringen kann, ist substantiell er selbst in seiner vernünftigen Allgemeinheit:

> "Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besondern Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste"
> (a.a.O., § 20, S. 74 f.).

Nur der Mensch, der mit dem, was er substantiell ist, nicht unmittelbar identisch, sondern vielmehr gezwungen ist, sich erst zu sich selbst ins rechte Verhältnis zu setzen, "verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu seyn" (s. a.a.O., § 24, Zus., S.85). Indem er seines "allgemeinen Wesens" bewußt wird, erwirbt er zugleich die Fähigkeit, von den unmittelbaren Bedürfnissen, "Empfindungen" und der logisch nicht artikulierbaren "Meinung" partikulärer Subjektivität sich zu distanzieren, um in durchdringender Allgemeinheit vom "Denken" her sich zu bestimmen. Was den Menschen vom Menschen trennt, ist das Irrationale rein partikularer Subjektivität; was die Menschen vereint, und zwar in spezifisch humaner Form, ist "vernünftige Rede".

> "Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichseyn, worin alles Besondere negirt und aufgehoben ist. ... So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahirt ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllet liegt. Es ist deshalb nicht die blos abstracte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält. ... Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken"
>
> (a.a.O., § 24, S. 85 f.).

Gerade weil das Tier mit seiner Gattung unmittelbar identisch ist, bleibt es als Einzelwesen in seinen unmittelbaren Bedürfnissen und Triebimpulsen befangen und ist unfähig, zu dem, was eine Sache substantiell an sich selbst ist, sich zu verhalten. Nur der Mensch, in dem "das Allgemeine für das Allgemeine" ist, der also seines Gattungswesens als eines "an sich" freien, geistigen Subjekts bewußt wird, besitzt

auch die Fähigkeit, der "allgemeinen, inneren Natur" der Dinge an sich selbst auf den Grund zu kommen. Im Menschen, der "an sich" immer schon aus der Ordnung der Natur herausgetreten ist, tritt "die sich selbst zum Gegenstande habende Subjectivität hervor", d. i.

> "die an- und-für-sich seyende Allgemeinheit oder die an- und-für-sich allgemeine Einzelnheit"
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 381, Zus.,S.24).

> "Der Mensch ist denkend, und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine <u>für</u> ihn ist. Das Thier ist auch <u>an sich</u> Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht <u>für</u> dasselbe, sondern immer nur das Einzelne"
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus., S. 85).

Das Tier "empfindet nur die Gattung, weiß nichts von ihr" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 381, Zus., S. 24).

Wie kann die Freiheit des geistig-sittlichen Subjekts, d.i. die Fähigkeit, das "Unmittelbare und Natürliche" zu einem Moment der sich entfaltenden Selbstbestimmtheit des "Denkens" herabzusetzen, auf dem Wege der "Bildung" erworben werden? - Zunächst, solange der Educandus noch nicht zur Stufe begrifflichen Denkens sich zu erheben vermag, also noch unfähig ist, das "an sich Allgemeine" in seiner das "Besondere" übergreifenden Allgemeinheit an und für sich selbst zu erfassen, kann seine Bildung nur in präreflexiver Form auf der Basis des Gehorsams gegenüber der persönlichen Autorität eines bestimmten Erziehers und der Identifikation mit seinem Vorbild sich vollziehen. Gelingt das Werk der Erziehung auf dieser präreflexiven Basis, so löst sich der Educandus nicht nur aus seiner Befangenheit in natürlicher Unmittelbarkeit, sondern ist auch, soweit möglich, dagegen geschützt, in dem Maße wie sein eige-

ner, kritischer Verstand sich entwickelt, an Reflexionen verhaftet zu bleiben, die noch "unter der Herrschaft der Sinnlichkeit" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 23, S. 229) stehen.

> "Ursprünglich folgt der Mensch seinen natürlichen Neigungen ohne Überlegung oder mit noch einseitigen, schiefen und unrichtigen, selbst unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehenden Reflexionen. In diesem Zustand muß er gehorchen lernen, weil sein Wille noch nicht der vernünftige ist. Durch dies Gehorchen kommt das Negative zustande, daß er auf die sinnliche Begierde Verzicht tun lernt, und nur durch diesen Gehorsam gelangt der Mensch zur Selbständigkeit"
>
> (Ebda.).

Substantielle Identitätsbildung setzt voraus, daß der Erzieher den Mut zum Erziehen hat, und zwar mit dem Ziel, die Selbstverwirklichung des Menschen als eines autonomen, durch Vernunft geleiteten Subjekts zu ermöglichen. Er kann dabei auf das "immanente Moment aller Erziehung" sich stützen. Bloße Bedürfnispädagogik, die, dem Anspruch nach kindzentriert, von den unmittelbaren Bedürfnissen und Interessen des Kindes ausgeht, alle objektiven Funktionen und Lernziele des Unterrichts in substanzlose Subjektivität auflösend, verkennt, daß der Educandus, solange er in "natürlicher Unmittelbarkeit" befangen ist, noch auf jeden Fall heteronom bestimmt ist. Der Educandus

> "folgt in dieser Sphäre (der "Sinnlichkeit", S.R.) immer einem Anderen, ebensosehr, wenn er seinem eigenen, im ganzen noch sinnlichen Willen oder dem Willen eines anderen gehorcht. Als Naturwesen steht er einesteils unter der Herrschaft äußerlicher Dinge, andererseits aber sind diese Neigungen und Begierden etwas Unmittelbares, Beschränktes, Unfreies oder ein anderes als sein wahrhafter Wille. Der Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft ist Gehorsam in Beziehung auf meine <u>unwesentliche</u> Natur, welche unter der Herrschaft eines für sie Anderen steht"
>
> (a.a.O., § 23, S. 229 f.).

Sittliche Erziehung setzt zwar die Verinnerlichung der Autorität des Erziehers und die Identifikation mit dem, was er auf Grund überlegener sozialer wie sachlicher Kompetenz in überzeugender Weise vertritt, voraus, muß aber über diese Stufe präreflexiver Identifikation hinausführen. Der Educandus muß lernen, auf Grund eigener "Einsicht" und "Überzeugung" zu handeln, d. h. er muß zur Reflexion "moralisch" autonomer Subjektivität in sich gelangen.

> "Der eigenen Überzeugung steht der bloße Glaube auf die Autorität anderer entgegen. Wenn meine Handlung moralischen Wert haben soll, so muß meine Überzeugung damit verknüpft sein. Die Handlung muß im ganzen Sinn die meinige sein. Handle ich aber auf die Autorität anderer, so ist sie nicht völlig die meinige; es handelt eine fremde Überzeugung aus mir"
>
> (a.a.O., § 23, S. 229).

Mit der Erhebung zur Reflexionsstufe "moralisch" autonomen Handelns wird zwar das Handeln "auf die Autorität anderer" hin überwunden, zugleich gerät sittliche Erziehung aber in ihre entscheidende Krise. Erzieherische Autorität hatte ja primär eine haltgebende, befreiende Funktion für den Heranwachsenden, solange er, in natürlicher Unmittelbarkeit befangen, noch völlig durch "äußere Einflüsse" und die wechselnden Handlungsimpulse seines "sinnlichen Willens" beherrscht wurde. Sie repräsentierte außerdem "das Gesetz der Vernunft", d. h. alle objektiven , an und für sich verbindlichen Geltungsansprüche, sei es auf theoretisch-kognitiver beziehungsweise inhaltlicher oder auf praktisch-sozialer Ebene. Mit der Ablösung von der Autorität des Erziehers drohen aber zugleich alle objektiven Geltungsansprüche,die diese repräsentierte, von Grund auf in Frage gestellt zu werden. Behält sich das "moralisch" autonome Subjekt die Entscheidung darüber

vor, was es als für sich verbindlich anerkennen will, so muß das unverzichtbare Recht auf "vernünftige Einsicht" beziehungsweise die Teilhabe an einem rationalen Argumentations- und Überzeugungszusammenhang in die bloße "Besonderheit des Meinens" sich verkehren. Verkehrt sich aber kritische Reflexion in die Beliebigkeit subjektiven "Räsonnements", so wird das Autonomieprinzip selbst pervertiert. Die Ablösung von erzieherischer Autorität darf deshalb nicht in der Weise geschehen, daß Autorität und Heteronomie schlicht miteinander gleichgesetzt und ihnen in abstrakter Antithetik kritische Reflexion und "moralische" Autonomie entgegengesetzt werden. Sittliche Bildung kann nur gelingen, wenn die notwendige Ablösung im Zeichen der Versöhnung sich vollzieht und das autonom werdende Subjekt begreifen lernt, daß es in der präreflexiven Identifikation mit substantiellen Aufgaben und Geltungsansprüchen seine eigene Voraussetzung besitzt, da anders "moralisch" Reflexion in sich in die Zerstörung der Vernunft, d. i. in die Absolutsetzung partikulärer Subjektivität, sich verkehren müßte.

Der Mensch ist zwar einerseits, was seine unmittelbare "Beschaffenheit" betrifft, ein "natürliches Wesen", andererseits aber seiner "Bestimmung" nach ein freies, geistiges Subjekt. Die mit dem inneren Unterschied seiner "Natur" gegebene Problematik muß noch einmal aufgenommen werden. Was der Mensch "an sich", d. i. seiner inneren Bestimmung oder seinem Begriff nach, ist, ist er nur durch die befreiende "Zucht" und "Arbeit" der Bildung."Freiheit" realisiert sich ja nur auf dem Wege der Aufhebung oder, was dasselbe bedeutet, in Gestalt der "Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 73), so daß das, was ein "gebildeter" Mensch seiner "Beschaffenheit" nach

in Wahrheit ist, in durchdringender Allgemeinheit von seiner freien Selbstbeziehung als "denkendes" Subjekt her sich bestimmt. Die Freiheit des Menschen kann nur im Rahmen institutioneller Vermittlungszusammenhänge sich realisieren, die in sich durch Vernunft bestimmt sind, die also die Idee der Freiheit zu ihrer Substanz haben. Wir sind deshalb, "was wir sind ... geschichtlich" (s. Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 1, S. 28). Die Geschichtlichkeit der Freiheitsidee bleibt allerdings in die fortschreitende Entfaltung und Selbsterfassung ihres "Begriffs" einbehalten, dessen bewegendes Telos in der sich verwirklichenden Einheit von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" besteht. Das Moment der "Substantialität", mit dem alle "an und für sich" verbindlichen Geltungsansprüche der abstrakten Legitimation von seiten rein autonomer Subjektivität entzogen sind, bleibt grundlegend. Hegel hebt deshalb in staatspädagogischer Absicht hervor,daß das spezifische Humanum der Freiheit nur auf dem Wege einer "unendlichen Vermittelung der Zucht des Wissens und des Wollens" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 73) erworben werden kann.

In kritischer Bezugnahme auf die naturrechtliche Konstruktion Rousseaus stellt Hegel die konstitutive Zweideutigkeit im Begriff der menschlichen "Natur" heraus. Diese Zweideutigkeit ist eine konstitutive, weil sie nicht auf eine terminologische Unklarheit sich reduziert, sondern in dialektischer Spannung das Konkrete des Begriffs des Menschen selbst ausmacht, der, "an sich" als geistig-sittliches Subjekt frei, gerade auf Grund der Unmittelbarkeit seiner inneren Bestimmung noch in der Unfreiheit "natürlicher Unmittelbarkeit" befangen ist und insofern in seiner "natürlichen, unmittelbaren Existenz" unmittelbar im

Widerspruch zu seiner wahren "Natur" selbst steht.

> "Daß der Mensch von Natur frei ist, ist in dem Sinne ganz richtig, daß er dieß seinem Begriffe, aber eben damit nur seiner Bestimmung nach, das ist nur an sich ist; die Natur eines Gegenstandes heißt allerdings soviel als sein Begriff. Aber zugleich wird damit auch die Weise verstanden und in jenen Begriff hineingenommen, wie der Mensch in seiner nur natürlichen unmittelbaren Existenz ist. In diesem Sinne wird ein Naturzustand überhaupt angenommen, in welchem der Mensch, als in dem Besitze seiner natürlichen Rechte in der unbeschränkten Ausübung und in dem Genusse seiner Freiheit vorgestellt wird"
>
> (a.a.O., S. 72).

Den Ausgangs- und Zielpunkt sittlicher Erziehung markierend, kennzeichnet Hegel den für die menschliche "Natur" konstitutiven, inneren Unterschied als denjenigen zwischen "erster" und "zweiter Natur":

> "Die Sittlichkeit ... ist die Pflicht, das substantielle Recht, die zweite Natur, wie man sie mit Recht genannt hat, denn die erste Natur des Menschen ist sein unmittelbares, thierisches Seyn"
>
> (Ebda.).

Die Befangenheit des menschlichen Individuums in seiner "natürlichen, unmittelbaren Existenz" ist durch die "Zucht" und "Arbeit" der "Bildung" erst aufzuheben, damit die Erhebung zur "zweiten Natur", d. i. zur Freiheit qua geistig-sittliches Subjekt, in die Wege geleitet werden kann. "Zweite Natur", in der zum Ausdruck kommt, daß der Mensch nur durch die Teilhabe an Kultur, und zwar auf dem Wege substantieller geschichtlicher Selbstvermittlung, das zu sein vermag, was er sein soll, realisiert sich, indem der "Widerspruch" zwischen "erster" und "zweiter Natur" ausgetragen, d. h. gesetzt und wieder aufgehoben wird in vermittelter Unmittelbarkeit, anders ausgedrückt: in der Habitualisierung der für ein freies, geistiges Subjekt konstitutiven Einstellungs- und Handlungsformen:

"Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, - Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, - eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit"
(Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 410, S. 236).

Die Erziehung des Menschen zur Freiheit des geistig-sittlichen Subjekts, die, das Ganze des Erziehungsprozesses umfassend, immer schon im dialektischen Spannungsfeld von "erster" und "zweiter Natur" sich bewegt, hat davon auszugehen, daß das menschliche Individuum grundsätzlich nicht, wie in Rousseaus Konstruktion einer "natürlichen Erziehung" unterstellt wird, in geschichtslose Unmittelbarkeit zurückgenommen und in Übereinstimmung mit sich und der Ordnung der Natur gehalten werden kann, sondern, konstitutiv durch den erst auszutragenden, inneren Unterschied menschlicher"Natur" bestimmt, unmittelbar in "erster Natur" und damit im Widerspruch zu seiner "zweiten Natur", d. i. zu sich selbst,befangen ist. - Der Mensch hat zu dem, was er "an sich" ist, auf dem Wege substantieller Selbstvermittlung sich erst zu machen. Das Verstricktsein in den Widerspruch, der, als Widerspruch aufbrechend, in relativ unentfalteter Form schon beim schulfähig gewordenen "Knaben" (vgl. a.a.O., § 396, Zus., S. 101) ins Bewußtsein tritt, ist für das Sein des Menschen konstitutiv. Die Erziehung muß schon dem "Knaben" zumuten, den Konflikt zwischen "erster" und "zweiter Natur" auszuhalten. Substantielle Identitätsbildung setzt, im Gegensatz zu harmonisch-organischer Selbstentfaltung im Sinne "natürlicher Erziehung", die schmerzhafte Erfahrung von Schuld und die Bereitschaft, Schuld auf sich zu nehmen, voraus. Das heranwachsende Kind, das, seinen unmittelbaren "Neigungen" nachgebend, substantiellen Aufgaben sich entzieht oder die tragenden menschli-

chen Beziehungen verletzt, muß die Erfahrung machen, daß es damit zugleich die Beziehung zu dem, was es in Wahrheit "an sich" selbst ist, verloren hat. Gerade weil der Heranwachsende immer schon ein Mensch, also "an sich" ein freies, geistiges Subjekt ist, kann ihm die Erfahrung, schuldig geworden zu sein, nicht erspart werden. Er findet im "Schmerz" der "Entzweiung" zu sich selbst, d. i. zu seiner wahren Identität als freies, geistiges Subjekt, indem er seine Schuld auf sich nimmt. Nur der tiefempfundene "Schmerz" der "Entzweiung" kann ihn davon befreien, daß er in seinen eigenen wie in den Augen seiner Erzieher "ein Anderer" geworden ist, als er in Wahrheit an sich selbst ist und sein soll. Die Fähigkeit, Schuld auf sich zu nehmen, bildet die Voraussetzung, um wieder versöhnt mit sich und den Mitmenschen zu einer Einheit sich zusammenzuschließen, d. i. die Unverbrüchlichkeit eines Lebenszusammenhangs zu erfahren, der, sofern er im Geist und in der Wahrheit begründet ist, den Menschen von aller Schuld freizusprechen vermag.

> "Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört ... zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen"
>
> (a.a.O., § 382, Zus., S. 31).

> "Die Wahrheit macht den Geist, - wie schon Christus gesagt hat, - frei. ... Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, - kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit"
>
> (Ebda.).

Von Anfang an in den inneren Widerspruch zwischen "erster" und "zweiter Natur" gestellt, der vom Erzieher und dem zu Erziehenden gemeinsam, wenn auch in jeweils spezifischer Form, auszutragen ist, muß sitt-

liche Erziehung, die zur Habitualisierung substantieller Handlungsformen führen soll, als radikale "Umwandlung" und Wiedergewinnung der wahren Identität, d. i. als "Wiedergeburt" des ganzen Menschen,verstanden werden:

> "Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 151, Zus., S. 234).

Die sittliche Erziehung von Anfang an bestimmende Bewegung zwischen "erster" und "zweiter Natur" wird, - Rousseaus These, daß der Mensch in sittlich indifferenter Unschuld von Natur gut sei, verwerfend, - im Horizont christlicher Überlieferung interpretiert. Ob Hegels Versuch, die Substanz des christlichen Glaubens auf ihren Begriff zu bringen, gelungen ist, mag dahingestellt bleiben. Der spekulative Sinn, den Hegel dem Dogma der Erbsünde abzugewinnen weiß, beruht jedenfalls darauf, daß die im Horizont der "Religion der Freiheit" wiedergewonnene Einheit des Menschen mit sich qua geistiges Subjekt in der Entzweiung ihre notwendige Voraussetzung hat. Im Dogma der Erbsünde ist, im Gegensatz zu Rousseaus These der "bonté naturelle", die konstitutive Entzweiung menschlicher Natur, d. i. die Trennung von dem, was der Mensch seiner inneren Bestimmung nach in Wahrheit ist, grundsätzlich erfaßt worden, wenn auch erst im Element mythischer Vorstellung. Hegel interpretiert, meiner Auffassung nach allzu vordergründig, die im Dogma der Erbsünde zum Ausdruck kommende Entzweiung der menschlichen Natur im Sinne des Gegensatzes von Trieb- und Geistwesen.

"In Ansehung der Beurtheilung der Triebe hat die Dialektik die Erscheinung, daß als immanent, somit positiv, die Bestimmungen des unmittelbaren Willens gut sind; der Mensch heißt so von Natur gut. Insofern sie aber Naturbestimmungen, also der Freiheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entgegen und das Negative sind, sind sie auszurotten; der Mensch heißt so von Natur böse. Das Entscheidende für die eine oder die andere Behauptung ist auf diesem Standpunkte gleichfalls die subjektive Willkür.
Zusatz. Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur böse sey, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht seyn soll und von der er sich befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung

(a.a.O., § 18, S. 70).

Hegel kann, gerade weil er positiv an den C.S., d.i. an die Begründung des Staates auf die Freiheit des Willens, die als "Gehorsam gegen das Gesetz" sich definiert, anknüpft, hinter Rousseaus Konstruktion des ursprünglichen Naturzustandes wieder auf Hobbes zurückgehen. Abstrahiert man von der im Prinzip der Rechtsstaatlichkeit verbürgten Freiheit, so reduzieren sich die menschlichen Beziehungen, wenn jeder nur um sein eigenes Wohl besorgt ist, auf diejenigen blinder Selbstbehauptung, wobei jedes Mittel, die eigene Macht- und Einflußsphäre zu stärken, recht ist.

"Er (Hobbes, S.R.) nimmt diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, es ist nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; es ist vielmehr der thierische Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens"

(Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 443).

> "Daraus zieht er (Hobbes, S.R.) nun die Folge, daß "der Mensch herausgehen müsse aus dem Naturzustande (e tali statu exeundum)". Dieß ist richtig. Der natürliche Zustand ist nicht rechtlich; er muß abgestreift werden"
>
> (a.a.O., S. 444).

(Es versteht sich für Hegel, der affirmativ auf dem Boden des konstitutionellen Rechtsstaates steht, von selbst, daß Hobbes' Konstruktion des "Leviathan", der die Sicherheit des Eigentums und Lebens nur um den Preis garantieren kann, daß er die bürgerlichen Individuen der absoluten Macht des Fürsten unterwirft, selbst rechtswidrig und damit unhaltbar ist).[24]

Hegel greift auf die Hobbessche Bestimmung des Naturzustandes zurück, indem er zugleich an dem grundlegenden Anspruch emanzipatorischer bürgerlicher Subjektivität, die Freiheit des einzelnen auf dem Boden des Rechts in vernünftiger Allgemeinheit zu verwirklichen, festhält. An die Stelle irrationaler Macht- und Herrschaftsverhältnisse tritt deshalb, jedenfalls Hegels verklärender Intention nach, die "sittliche" Selbstdisziplinierung des autonomen Subjekts. Auch in diesem Kontext wird auf die Zweideutigkeit im "Ausdruck Natur" hingewiesen:

> "Der Ausdruck Natur hat diese Zweideutigkeit, daß Natur des Menschen seine Geistigkeit, Vernünftigkeit ist; sein Naturzustand ist aber der andere Zustand, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit sich benimmt. So benimmt er sich nach den Begierden, Neigungen usf.; das Vernünftige ist das Meisterwerden über das unmittelbar Natürliche"
>
> (a.a.O., S. 443).

Nimmt man die dem Programm einer "natürlichen (negativen) Erziehung" zugrunde liegende Konstruktion des ursprünglichen Naturzustandes als Vergleichsbasis, so verteilen sich die dem Natur- beziehungsweise Gesellschaftszustand jeweils verliehenen Wertakzente bei

Hegel und Rousseau genau umgekehrt, - jedenfalls dann, wenn vom konstituierenden Prinzip des C.S. abgesehen wird. Mit dem Problem konfrontiert, daß "bürgerliche Gesellschaft", die nur als ständisch überformte in ein durch die Idee der "Sittlichkeit" bestimmtes Verhältnis zum konstitutionellen Staat treten kann, als Konkurrenz- und Klassengesellschaft in ihrer Eigengesetzlichkeit sich freizusetzen droht, greift Hegel auf Hobbes' Konstruktion des Naturzustandes zurück. Der Naturzustand ist als das Feld eines hemmungslosen Konkurrenzkampfes ein Zustand der Rechtlosigkeit, der Unsittlichkeit und damit auch ein Zustand der Unfreiheit. Freiheit kann nur auf dem Boden des Rechts und der Sittlichkeit sich verwirklichen. Das menschliche Individuum kann aber, solange es, in partikulärer Subjektivität befangen, nur die Befriedigung seiner eigenen, unmittelbaren Bedürfnisse und Interessen sucht, so daß alles andere, auch die Beziehung zum Mitmenschen, in ein bloßes Mittel zur Sicherung des eigenen Wohls sich verkehrt, nicht zum vernünftig Allgemeinen, wie es in "Recht" und "Sittlichkeit" sich verkörpert, sich erheben. "Bildung", die als Erhebung zum vernünftig Allgemeinen, zum "Denken" sich definiert, impliziert deshalb die Negativität der Zucht. Diese ist, von Hegels Bildungsintention her gesehen, keine repressive, sondern eine emanzipatorisch-humane Kategorie. Was Zucht, wenn sie diesem Anspruch genügen soll, zu bewirken hat, ist die Befreiung von der Unmittelbarkeit des "sinnlichen Willens", denn:

> "das Recht und die Sittlichkeit...sind an und für sich allgemeine Wesenheiten, Gegenstände und Zwecke, welche nur von der Thätigkeit des von der Sinnlichkeit sich unterscheidenden und ihr gegenüber sich entwickelnden Denkens gefunden, und wieder

> dem zunächst sinnlichen Willen und zwar gegen ihn selbst eingebildet und einverleibt werden müssen"
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 73).

Menschliche Freiheit ist die "Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen" (s. Ebda.). Sie kann nicht anders als auf dem Wege der "Zucht" und "Arbeit" der "Bildung" erworben werden, - Bestimmungen, die auf Grund der in ihnen implizierten, radikalen Überwindung unmittelbarer Trieb- und Naturbestimmtheit deutlich genug an die Herr- Knechtdialektik, d. i. an die im Kontext dieser Dialektik entfaltete Gleichung von "Zucht" und "Arbeit" und der daraus resultierenden "Bildung", erinnern. - Wird der Mensch von unmittelbaren Naturbestimmungen ("Trieben" und "Bedürfnissen", "Anlagen" und "Kräften") her verstanden, so wird verkannt, daß menschliche Freiheit im vernünftig Allgemeinen des "Denkens" begründet ist.

7. Die im Denken verbürgte Freiheit des Menschen als geistig-sittliches Subjekt

Das sepzifische Humanum des "Denkens" betrifft, da das "Wollen" nur dessen praktischer Modus ist, die theoretisch-kognitive wie die sittlich-praktische Dimension menschlicher Bildung.

> "Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Daseyn, als Trieb sich Daseyn zu geben"
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 4, S. 51).

Es bleibt jedoch dem zukünftigen Repräsentanten des "allgemeinen Standes" vorbehalten, zur begrifflichen Allgemeinheit reinen Denkens, das dem Wesen der

Sache selbst auf den Grund kommt, sich zu erheben. In den vollen, uneingeschränkten Genuß der im "Denken" verbürgten Freiheit kann nur kommen, wer philosophisch gebildet und deshalb imstande ist, die Faktizität "sinnlicher Erfahrung" auf den "Begriff der Sache", aus dem deren Bestimmungen mit innerer Notwendigkeit hervorgehen, hin zu überschreiten. Die sittlich-religiösen und rechtlichen Bestimmungen der leitenden Norm- und Orientierungssysteme können, wenn der grundlegende emanzipatorische Anspruch auf die Verwirklichung der Vernunft nicht preisgegeben werden soll, nicht von faktischen Gegebenheiten und Bedingungszusammenhängen her erklärt werden. Hegel kann die klassische Gestalt der Philosophie, deren konstitutives Apriori die Identität von Denken und Sein ist, zu bürgerlicher Gesellschaft nur deshalb von neuem in ein Verhältnis setzen, weil er an dem radikalen emanzipatorischen Anspruch, die Vernunft zu verwirklichen, festhält. (Gegen Hegel triviale Einwände, wie etwa den eines einseitigen "Intellektualismus" zu erheben, beweist nur völliges Mißverständnis). Die Erhebung der Schüler der gymnasialen Unterklasse zur begrifflichen Allgemeinheit reinen Denkens geschieht im Rückgriff auf Platon. Sittlich-praktisch relevante Wirklichkeit muß an ihrem Legitimationsprinzip, an der Vernunft, sich messen lassen, d. h. sie muß sich auf ihren Begriff bringen lassen.

> "Die Erfahrung lehrt ... nur, wie die Gegenstände beschaffen sind, nicht, wie sie sein müssen, noch wie sie sein sollen. Diese Erkenntnis geht nur aus dem Wesen oder dem Begriff der Sache hervor. Sie allein ist die wahrhaftige. Da wir aus dem Begriff die Gründe des Gegenstandes erkennen lernen, so müssen wir auch von den rechtlichen, moralischen und religiösen Bestimmungen die Begriffe erkennen"

(Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 2, S. 210).

Wie der begriffslosen Faktizität "äußerer Erfahrung" , so muß auch der bloßen Berufung auf die Unmittelbarkeit "innerer Erfahrung" jeder Wahrheitsanspruch, d.i. jede rational ausweisbare Verbindlichkeit, abgesprochen werden. Soll "innere Erfahrung" nicht im Privaten und subjektiv Beliebigen, das jeder Mitteilbarkeit im Medium "vernünftiger Rede" sich entzieht, sich erschöpfen, so bedarf sie nicht weniger ihrer begrifflich-rationalen Klärung und Durchdringung als die Berufung auf die Faktizität "äußerer Erfahrung". "Empiristischer" Objektivismus, der an kontingente Faktizität sich verliert, und irrationaler Subjektivismus, der unmittelbar auf das "Gefühl" beziehungsweise "innere Erfahrung" sich beruft, stehen in konstitutivem Korrelationszusammenhang.

> "Es gibt auch ... eine innerliche Erfahrung über das Rechte, Gute und Religiöse. Wir urteilen durch unser Gemüt oder Gefühl, daß etwas von dieser Handlungsweise gut oder böse ist. ... Wenn ich bei etwas mich bloß auf mein Gefühl berufe, so will ich nicht auf Gründe eingehen, somit nicht auf das Allgemeine. Ich ziehe mich dann auf mich zurück und drücke nur aus, wie die Sache in mir, nicht wie sie an und für sich objektiv und allgemein ist. Das Objektive oder das Allgemeine ist das Verständige oder der Begriff"
> (a.a.O., § 2, S. 210 f.).

Der Rückzug in substanzlose Innerlichkeit gibt die objektive Realität als verdinglichte, moralisch indifferente ihrer blinden Eigengesetzlichkeit preis. Er zerstört mit der Möglichkeit rationaler Verständigung auch die menschliche Gemeinschaft, d. i. das Humanum selbst. Verständigung, die gegenüber dem anderen zur Rechenschaftsgabe sich verpflichtet weiß, kann es nur im Rahmen eines rationalen Argumentations- und Überzeugungszusammenhangs geben. Dieser erschöpft sich aber nicht in der Funktion, menschliche Gemeinschaft zu ermöglichen, sondern impliziert vielmehr, sofern

er in konstitutiver Weise auch Verständigung über etwas ist, zugleich die Verpflichtung auf die "Natur der Sache" selbst. Sachlichkeit im emphatischen Sinne, wie sie in der gemeinsamen Anstrengung, der "Natur der Sache" auf den Grund zu kommen, zum Ausdruck kommt, setzt als ein spezifisch humaner Akt menschliche Gemeinschaft, d. i. Verständigungsbereitschaft, nicht nur voraus, sondern trägt und ermöglicht sie auch erst. Tritt an die Stelle "des Gedankens, des Begriffs" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.Rel.I, S. 143) die unmittelbare Berufung auf "das eigene Gefühl" (s. Ebda.), so ist das spezifische Humanum der Vernunft, d. i. das menschliche Sein selbst, in Frage gestellt.

> "Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muß man stehen lassen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns und darüber können wir uns verständigen, da wir uns der Sache unterwerfen und sie das uns Gemeinsame ist. Gehen wir aber zum Gefühl über, so verlassen wir dieß Gemeinsame und wir ziehen uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit. ... In dieser Sphäre macht dann jeder die Sache zu seiner Sache, zu seiner Partikularität"
>
> (Ebda.).

"Religiöse Bildung"muß zwar den Glauben in der Frömmigkeit des "Herzens" und der Tiefe des "Gefühls" verankern, aber von der Wahrheit des christlichen Glaubens kann nicht in unmittelbarer Berufung auf das eigene, innere "Gefühl" Zeugnis gegeben werden. Soll die christliche Glaubenssubstanz, die im Geist und in der Wahrheit bezeugt sein will, nicht in unmittelbarer, innerer Selbstgewißheit sich auflösen, so darf sie von der Geschichte ihrer Reflexion im Rahmen des instituionali-

sierten Glaubens nicht getrennt werden, sondern bedarf vielmehr ihrer rationalen Klärung und Durchdringung. Das "Gefühl" kann grundsätzlich kein Kriterium, sondern nur ein Element und Ausdruck christlicher Glaubenswahrheit sein, vorausgesetzt, es ist auf dem Wege begrifflich-rationaler Klärung entsprechend "gereinigt, gebildet" (s. a.a.O., S. 145) worden. - Alle geistigen Inhalte, - "Recht, Freiheit, Sittlichkeit" (s. Ebda.), - können, ja müssen sogar, wenn es zur notwendigen Sensibilisierung kommen soll, in "die Form des Gefühls versetzt werden" (s. Ebda.), aber über ihren Wahrheitsanspruch entscheidet allein der "Gedanke", d. i. die Frage nach ihrer rationalen Ausweisbarkeit. Das "wahre Gefühl" (s. Ebda.) setzt deshalb die "Bildung des Gedankens" (s. Ebda.) voraus.

> "Die Religion ist ... ins Herz zu bringen und hierher fällt die Nothwendigkeit, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dieß Bilden heißt, daß ein anderes, höheres das Wahrhafte sey und werde. Aber darum, daß der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut, vortrefflich in sich"
>
> (Ebda.).

> "Alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden. ... Wir haben so Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, daß sein Inhalt dieser wahrhafte ist. Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dieß kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellungen und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben"
>
> (Ebda.).

Konfrontiert man diese Position, zu der Hegel schon die gymnasiale Unterklasse zu erheben sucht,mit der Bedeutung, die Rousseau der Unmittelbarkeit jeweils

eigener Erfahrung, sei es der äußeren im ersten Hauptabschnitt des Erziehungsromans oder der inneren (sentiment intérieur) im "Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars" beimißt, hier zudem vor dem Hintergrund eines radikalen metaphysischen Agnostizismus, so ist kein schärferer Gegensatz denkbar.

Ein Bildungs- und Erziehungsprozeß, der die Erhebung zum vernünftig Allgemeinen, zum "Denken" zum Ziel hat, muß in seinen entscheidenden Implikationen vom Educandus, d. i. vom zukünftigen Repräsentanten des "allgemeinen Standes", selbst reflektiert werden können. Die Erhebung zum vernünftig Allgemeinen im Horizont theoretischer Selbstreflexion beziehungsweise, - auf der Ebene des "praktischen Verhaltens", - zur Freiheit des sittlichen Subjekts impliziert, daß der Educandus den ihm abverlangten Verzicht auf unmittelbare Triebbefriedigung in seiner inneren Notwendigkeit begreifen lernt. In Hegels Skriptum, das dem Philosophieunterricht für die Unterklasse zugrunde lag, heißt es deshalb:

> "die Erziehung hat den Zweck, den Menschen zu einem selbständigen Wesen zu machen, d. h. zu einem Wesen von freiem Willen. Zu dieser Absicht werden den Kindern vielerlei Einschränkungen ihrer Lust auferlegt. Sie müssen gehorchen lernen, damit ihr einzelner oder eigener Wille, ferner die Abhängigkeit von sinnlichen Neigungen und Begierden aufgehoben und ihr Wille also befreit werde"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 21, S. 227).

Das sittliche Subjekt muß im Handeln des anderen die Wahrheit und Substanz seines eigenen Handelns wiedererkennen können, ein Anspruch, der jedoch von Grund auf in Frage gestellt ist, wenn das egalitäre Citoyenideal Rousseaus in ein elitäres sich verwandelt und institutionalisierte Ungleichheit, wie sie im Rahmen ständisch überformter bürgerlicher Gesellschaft sich

reproduziert, von der Idee der Sittlichkeit selbst her gerechtfertigt wird. Im Rahmen der "besonderen Kreise", in die bürgerliche Gesellschaft sich gliedert, müssen zwar die partikulären Interessen konkurrierender "Privatpersonen" auch als (relativ) allgemeine reflektiert werden, denn anders können sie in rationaler Form gar nicht zur Geltung gebracht werden, aber es bleibt dem "allgemeinen Stand" vorbehalten, das "an und für sich Allgemeine", d. i. die tragende Vernunft- und Legitimationssubstanz des Staates, unmittelbar selbst in sein Handeln aufzunehmen und zur Geltung zu bringen. Im Repräsentanten des "allgemeinen Standes", der seine "besonderen Anlagen" ganz in den Dienst des sittlich Allgemeinen stellt, alle Partikularinteressen diesem Ziel unterordnend, sollen wohl auch die anderen Individuen die Wahrheit und vollendete Gestalt sittlichen Handelns erkennen, bezeichnenderweise aber in einer Form, die ihre Analogie im Verhältnis zu der dem Künstler vorbehalten bleibenden Produktion des Kunstwerkes hat. Was mit dem vernünftig "allgemeinen Willen" in substantieller Selbstbestimmtheit impliziert ist, nämlich die radikale Aufhebung unmittelbarer "Naturbestimmtheit" und "Besonderheit", kann in vollendeter Weise erst im Handeln des "allgemeinen Standes" sich realisieren.

> "Daß der Wille ein allgemeiner ist, fließt aus dem Begriff seiner Freiheit. Die Menschen, nach ihrer Erscheinung betrachtet, zeigen sich als sehr verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besonderen Anlagen. Sie sind insofern besondere Individuen und unterscheiden sich durch die Natur voneinander. Jedes hat Anlagen und Bestimmungen in sich, die dem anderen fehlen. Diese Unterschiede der Individuen gehen den Willen an sich nichts an, weil er frei ist. Die Freiheit besteht eben in der Unbestimmtheit des Willens oder (darin), daß er keine Naturbestimmtheit in sich hat. Der

> Wille an sich ist also ein allgemeiner Wille. Die Besonderheit oder Einzelheit des Menschen steht der Allgemeinheit des Willens nicht im Wege, sondern ist ihr untergeordnet. Eine Handlung, die rechtlich oder moralisch oder sonst vortrefflich ist, wird zwar von einem Einzelnen getan, alle aber stimmen ihr bei. Sie erkennen also sich selbst oder ihren eigenen Willen darinnen. - Es ist hier derselbe Fall wie bei Kunstwerken. Auch diejenigen, die kein solches Werk hätten zustande bringen können, finden ihr eigenes Wesen darin ausgedrückt. Ein solches Werk zeigt sich also als wahrhaft allgemeines"
>
> (a.a.O., § 18, S. 224 f.).

"Bildung" im emphatischen Sinne ist auf das Autonomieprinzip verpflichtet. Soll die Freiheit des Menschen qua geistig-sittlichem Subjekt nicht an substantiell Anderem ihre Grenze haben, so darf sie nicht, auf formale Wahl- und Entscheidungsfreiheit reduziert, ihre Inhalte, auf die sie sich bezieht, durch die Faktizität unmittelbarer "Triebe, Begierden oder Neigungen" (vgl. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., § 12, S. 220) sich vorgeben lassen. Diese Inhalte blieben ja, im Gegensatz zu der mit dem Autonomieprinzip implizierten Verwirklichung der Vernunft, als unmittelbar vorgegebene selbst in ihrer rationalen Substanz völlig unausgewiesen. Freiheit würde in diesem Falle sich darauf reduzieren, unter wechselnden äußeren Bedingungen und Umständen, die nicht in der Handlungsmacht des autonomen Subjekts stehen, die jeweils beste Wahl zu treffen, um die optimale Triebbefriedigung erreichen zu können. - Die Distanzierung von unmittelbarer Triebbestimmtheit bleibt, solange sie ihre Inhalte durch die Adaption an kontingente, äußere Bedingungen und darauf abzustimmende Bedürfnisse sich vorschreiben läßt, material grundsätzlich heteronom bestimmt:

> "So ist es ... der Fall in der praktisch-relativen Reflexion. Sie verläßt eine unmittelbare Neigung, Begierde oder Trieb und geht zu einem

> anderen Trieb, Begierde oder Neigung, verläßt auch diese wieder usf. Insofern sie relativ ist, fällt sie nur immer wieder in einen Trieb, treibt sich nur in Begierden herum und erhebt sich nicht über diese ganze Sphäre der Triebe" (Ebda.).

Die Befangenheit in der "Sphäre der Triebe" und, was deren Korrelat ist, die Abhängigkeit von wechselnden äußeren Bedingungen möglicher Triebbefriedigung kann nur überwunden werden, wenn "praktisch relative Reflexion" auf "praktisch absolute Reflexion", d. i. auf die freie, unendliche Selbstbeziehung des "Denkens" hin, überschritten wird. Dieses kann nur Inhalte in sich aufnehmen, die rational ausgewiesen sind, so daß es in ihnen die immanenten Momente substantieller Selbstbestimmung wiedererkennt, was natürlich voraussetzt, daß autonome Subjektivität der Realisierungsbedingungen ihres Handelns grundsätzlich mächtig ist. Dies kann aber nur im Rahmen einer institutionellen Ordnung der Fall sein, die, was die notwendige Ausdifferenzierung ihrer spezifischen Handlungssysteme und deren leitende Funktions- und Zielbestimmungen betrifft, in sich durch Vernunft bestimmt ist, prinzipiell jedenfalls. (Die Notwendigkeit, "praktisch relative" auf "absolute Reflexion" hin zu überschreiten, darf, wenn sie nicht um ihre kritische Substanz gebracht werden soll, offensichtlich nicht im Sinne einer bloßen Sublimationstheorie interpretiert werden). Hegel definiert "praktisch <u>absolute</u> Reflexion" im Kontext der "Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse" wie folgt: praktisch absolute Reflexion erhebt sich über die

> "ganze Sphäre des Endlichen oder verläßt die Sphäre des niederen Begehrungsvermögens, worin der Mensch durch die Natur bestimmt ist und vom Äußeren abhängt. <u>Endlichkeit</u> besteht überhaupt darin, daß etwas eine Grenze hat, d. h. daß <u>hier sein Nichtsein</u> gesetzt ist oder daß es hier auf-

> hört, daß es sich hiermit also auf etwas anderes bezieht. Die unendliche Reflexion aber besteht darin, daß ich mich nicht mehr auf etwas anderes, sondern auf mich selbst beziehe oder mir selbst Gegenstand bin. Diese reine Beziehung auf mich selbst ist das Ich, die Wurzel des unendlichen Wesens selbst. ... Das Ich als solches hat keinen durch die Natur gegebenen oder unmittelbaren Inhalt, sondern hat nur sich selbst zum Inhalt. Diese reine Form ist sich zugleich ihr Inhalt"
>
> (a.a.O., § 12, S. 220 f.).

"Natürliche Erziehung", die den Zögling in unmittelbarer Übereinstimmung mit sich und der Ordnung der Natur zu halten sucht, setzt ihn gerade damit in Widerspruch zu dem, was er "an sich" ist. "An sich" aber ist der Mensch ein freies, geistiges Subjekt, das die "Fähigkeit" des "Denkens" nicht nur in konstitutiver Abhängigkeit von und neben anderen Fähigkeiten besitzt, sondern vielmehr, was sein wahres, d. i. freies Welt- und Selbstverhältnis betrifft, von Grund auf durch das "Denken" bestimmt ist. Nur weil das, was der Mensch in Wahrheit ist, einheitlich im ganzen vom "Denken" her sich bestimmt, kann er in ein freies Verhältnis zur äußeren Realität treten und bleibt nicht, wie auf der Stufe unmittelbarer, sinnlicher "Anschauung" oder Triebbestimmtheit, vom jeweils "Gegebenen" abhängig. Definiert sich der Mensch von der Freiheit des "Denkens" her, so ist jede Abhängigkeit von der kontingenten Faktizität "empirischer Realität" "an sich" immer schon von Grund auf in Frage gestellt, überholt und aufgehoben. Kann das menschliche Individuum aber das, was es in Wahrheit ist, nur auf dem Boden "substantieller", in sich durch Vernunft bestimmter Wirklichkeit sein, so kann es in ein freies Verhältnis zur Realität sich nur setzen, wenn alle Fähigkeiten, durch die es an ihr teilzuhaben vermag,

im ganzen vom "Denken" her bestimmt sind. An die Stelle rein subjektiver "Kräfte" können "wahre", d. i. Wirklichkeit erschließende, geistige Organe und Fähigkeiten nur treten, weil das "Denken" nicht auf eine subjektive Fähigkeit neben anderen sich reduziert, sondern vielmehr in durchdringender Allgemeinheit als das unbedingt maßgebliche Realitäts- und Legitimationsprinzip sich erweist. - Natürlich ist das Denken, entwicklungspsychologisch gesehen oder was seine empirische Genesis betrifft, von der Entwicklung anderer Fähigkeiten, und zwar kognitiver wie voluntativ-affektiver Art, abhängig, über die Wahrheit des damit sich erschließenden Welt- und Selbstverhältnisses aber entscheidet allein das "Denken" selbst. Das "Denken" schließt deshalb die unterschiedlichen Fähigkeiten in übergreifender Allgemeinheit als seine "Spezifikationen" in sich.

> "In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Thätigkeit, in allem Wollen, Wünschen usf. Dieß Alles sind nur weitere Specifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältniß, als wenn wir blos sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen.... Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von Allem"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus., S. 84 f.).

(Nebenbei bemerkt: auch bei Hegel kann zwar, analog zur Entwicklungspychologie und Epistemologie J. Piagets, die Logik der Entwicklung als die Entwicklung der Logik verstanden werden. "Das Logische" reduziert sich bei Hegel jedoch nicht auf kalkülisierbare, formale Logik, die, sofern sie die Wahrheit einer komplexen Aussage als Funktion der logischen Verknüpfung und des Wahrheits-

wertes elementarer Aussagensätze versteht, in kontingenter Faktizität ihr wirklichkeitstheoretisches Korrelat hat, sondern ist vielmehr mit der differenzierten Artikulation und Begründung "vernünftiger Rede" identisch. Von diesem Ansatz her erweist sich aber Piagets Versuch, die Lebens- und Handlungsvollzüge des Menschen in Analogie zu den Verhaltensweisen rein biologischer Lebenseinheiten zu verstehen, sie also im Sinne der Entwicklung eines optimalen Gleichgewichts zwischen Adaptions- und Assimilationsprozessen zu interpretieren, als völlig inadäquat. Der Mensch ist ja nur dann frei, wenn er im aufgehobenen Anderssein begriffener Wirklichkeit als geistiges Subjekt substantiell sich bei sich weiß.

> "Alle Thätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Aeußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisirung oder Assimilation des Aeußerlichen wird und ist er Geist"
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 381, Zus., S.24).

So "richtig" eine empirisch-analytische Rekonstruktion der Entwicklung der unterschiedlichen geistigen Fähigkeiten auch sein mag, über die "Wahrheit" des damit sich erschließenden Welt- und Selbstverhältnisses vermag sie, isoliert für sich genommen, nichts auszusagen. Entwicklungspsychologische Befunde bedürfen deshalb, wenn der"Weg"und das "Ziel" der Bildung einheitlich im ganzen vom "Denken" her sich bestimmen, ihrer begrifflichen Durchdringung und Interpretation im Zeichen der Freiheit des geistig-sittlichen Subjekts. Das Dilemma, daß die Pädagogik an entwicklungspsychologischen Befunden sich orientiert, die sie selbst erst mitproduziert hat, stellt sich natürlich nicht, wenn das "quid facti" auf die Frage nach dem "quid iuris", d. i. auf die Legitimationsebene des "Denkens" hin, überschritten

wird).

Eine planmäßige Sinneserziehung über mehrere Jahre hinweg, wie sie, den Sensualismus Codillacs in die pädagogische Dimension übersetzend, in Rousseaus Erziehungsroman entwickelt wird, hat in Hegels Bildungstheorie keinen Platz. Was bei Rousseau in systematischer Absicht entwickelt wird, sinkt bei Hegel zu einer für die "geistige Entwicklung" (s. a.a.O., § 396, Zus., S. 100) des Kindes zwar keineswegs bedeutungslosen, aber auf die früheste Kindheit reduzierten Episode herab. Es bedarf keines plänmäßigen didaktischen Arrangements, vielmehr kann es dem heranwachsenden Kind selbst überlassen bleiben, mit "allen Specifications des Sinnlichen" (s. Ebda.) sich vertraut zu machen und, indem es lernt, "daß die Außendinge Widerstand leisten" (s. Ebda.), die Konfrontation mit einer eigenständigen, von ihm getrennten "Wirklichkeit" (s. Ebda.) zu erfahren. Das Kind lernt, zwischen seinen subjektiven "Empfindungen" (s. Ebda.) und den objektiven Bestimmungen der "Außendinge" selbst zu unterscheiden; es "wirft ... das Aeußere aus sich hinaus" (s. Ebda.). Einen freien Handlungsspielraum gewinnt das heranwachsende Kind nur in dem Maße, wie es ihm gelingt, an objektiven Raum- und Zeitverhältnissen (vgl. Ebda.) sich zu orientieren.

Solange das Kind der Realität der Außenwelt nicht Rechnung trägt, sondern noch ganz in der Subjektivität seiner inneren "Empfindungen", "Vorstellungen" und "Wünsche" befangen bleibt, also Inneres und Äußeres, Ich und Nicht-Ich noch nicht mit der notwendigen Bestimmtheit auseinandertreten, kann es auch nicht zu einem adäquaten Selbstgefühl seiner eigenen, realen Existenz gelangen. Das "Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt" (s. Ebda.) und der eigenen, realen Existenz stehen in

konstitutivem Korrelationszusammenhang. Erst die Erfahrung des "Widerstandes" der "Außendinge", an der die Spontaneität des Kindes sich bricht, kann die "praktische Tendenz" (s. Ebda.) in ihm wecken, sich in der "Wirklichkeit zu versuchen" (s. Ebda.), mit dem Ziel, sie in seinen eigenen, ständig sich ausweitenden Handlungsspielraum zurückzunehmen.

> "Der Uebergang vom Kindes- zum Knabenalter ist darin zu setzen, daß sich die Thätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, - daß dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jeder Wirklichkeit zu versuchen, übergeht"
>
> (Ebda.).

Das Kind verliert sich noch an die wechselnde Erscheinung der Dinge, die in sein Blickfeld treten und durch irgendeinen einzelnen Aspekt für einen Augenblick seine Aufmerksamkeit zu fesseln vermögen. Die Dinge können noch nicht als konstante Einheiten, die in unterschiedlichen Raum-Zeitrelationen unter wechselnden Aspekten sich durchhalten, erfaßt werden, denn dies würde voraussetzen, daß das Kind, anstatt noch ganz in seinen wechselnden Handlungsimpulsen aufzugehen, sich selbst als ein einheitliches, konstantes Ich auf sie zu beziehen vermag. Erst wenn das Kind sprechen lernt und damit fähig wird, in wechselnden Beziehungen, sei es zu Dingen oder Menschen, in seiner "eigenen Allgemeinheit" (s.Ebda.) als zielstrebig handelndes "Ich" (s. Ebda.) sich durchzuhalten, entwickelt es auch die Fähigkeit, "aus seinem Versenktseyn in die Außenwelt sich in sich zu reflectiren" (s. Ebda.) und "die Dinge als allgemeine aufzufassen" (a.a.O.,§ 396,Zus.,S.101).Hegel beurteilt den Erwerb der grundlegenden Fähigkeiten,d.i.das Stehen-, Gehen-,Sprechen- und Spielenlernen(vgl.Ebda.) und,in deut-

lich marktierter Zäsur, die erste Entwicklung einer Arbeitshaltung beim Übergang vom Spielalter des "Kindes" zum Lernalter des "Knaben", maßgeblich danach, inwieweit die neu erworbenen Fähigkeiten das heranwachsende Kind dazu befähigen, in ein "freieres Verhältniß zur Außenwelt" (a.a.O., § 396,Zus., S. 100) und den "sinnlichen Dingen" (s.a.a.O., S. 101) zu treten.

> "Zunächst äußert sich diese beginnende Selbstständigkeit dadurch, daß das Kind mit den sinnlichen Dingen spielen lernt"
>
> (Ebda.);

aber erst indem

> "das Kind vom Spielen zum Ernst des Lernens übergeht, wird es zum Knaben"
>
> (s. Ebda.).

Das Lernen, jedenfalls im Sinne der für Hegel maßgeblichen Fähigkeit, an der geschichtlichen Welt des Geistes teilzuhaben, ist am Element der Sprache festgemacht. Nur im Element der Sprache kann

> "der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben"
>
> (s. a.a.O., § 396, Zus., S. 103)

werden. Hegel betont, daß in dem "Befähigtwerden zum Denken... der größte Nutzen des ersten Unterrichts" (s. Ebda.) bestehe. Hegels Position steht in dieser Hinsicht in schneidendem Gegensatz zu derjenigen Rousseaus, der Emil zwar ebenfalls in die Kunst, "denken zu lernen" (s. Rousseau, J. J., Emil, S. 111), sich einüben lassen will, aber in entgegengesetzter Weise. Emil soll, auf sein reines Selbstsein zurückgenommen, in der Unmittelbarkeit eigener Erfahrung "die sinnlich erfaßbaren Beziehungen zwischen den Dingen und sich selbst kennen lernen" (s. Ebda.). Orientiert an einem naiv empiristischen Standpunkt, beschränkt "negative Erziehung" sich darauf, den Educandus in unmittelbarer

Auseinandersetzung, d. i. im hantierenden und experimentierenden Umgang mit den in sinnlicher Anschauung gegebenen Dingen, seine eigenen Erfahrungen machen zu lassen, ohne ihm im "sinnlich-unsinnlichen" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 103) Medium der Sprache schon Inhalte nahebringen zu wollen, die als geschichtlich vermittelte ihren Ursprung und, im Sinne der fortschreitenden Selbsterkenntnis sich verwirklichender Vernunft, ihren Geltungsanspruch in der Welt des Geistes beziehungsweise im "Denken" selbst haben. Zu dem aber, was die Wirklichkeit in Wahrheit ist, - wobei ihre Wahrheit sich dadurch definiert, daß der Mensch als freies, geistiges Subjekt in ihr sich zu verwirklichen vermag, - kann es keinen Zugang in Form jeweils eigener, unmittelbarer Erfahrung und Sachbegegnung, sondern vielmehr nur im Medium der Sprache und daran festgemachter geistiger Überlieferung geben. Nur wenn der Bildungsprozeß im ganzen vom Menschen als "an sich" freiem, geistigen Subjekt her interpretiert wird, kann die geschichtliche und, was deren eigene Tiefenstruktur darstellt, die logisch-begriffliche Vermitteltheit einer möglichen Sachbegegnung in den Blick kommen. Nur in der Sprache, die das "Werk des Gedankens" ist, kann der Geist in geschichtlicher Vermitteltheit seiner selbst bewußt werden. Im Rahmen "natürlicher (negativer) Erziehung" dagegen hat die Sprache keine sacherschliessende Funktion, sondern verstellt nur den unmittelbaren Zugang zu den Dingen selbst. Rousseau fordert die Ermöglichung unmittelbarer Sachbegegnung, was impliziert, daß niemals die bloßen "Zeichen" der Dinge oder deren vorgegebene Interpretation im Medium der Sprache (der "Bücher") zwischen die eigene Erfahrung und die Dinge selber treten dürfen. Das Denken, das Rousseaus Zögling zu lernen hat, bleibt an der sitt-

lich indifferenten "Abhängigkeit von den Dingen" und der Unmittelbarkeit jeweils eigener, sinnlicher Erfahrung festgemacht. Dies gilt keineswegs nur für die "sinnenhafte Vernunft" der ersten Kindheit, sondern bleibt vielmehr auch für die tiefer in die gesetzmäßigen Beziehungen der Dinge eindringende "intellektuelle Vernunft" des Knabenalters und darüber hinaus für die mögliche Reichweite menschlicher Vernunft überhaupt bestimmend.

Hegel dagegen geht davon aus, daß jeder Zugang zur Realität immer schon logisch-kategorial vermittelt ist, was auch für die Form der "Sinnlichkeit" gilt, die, wie sich zeigen wird, für "vorstellendes Denken" konstitutiv bleibt. Der Geltungsanspruch der "logischen Formen" und die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, den wir von ihnen machen, kann natürlich erst im Element des spekulativen Diskurses zum Gegenstand kritischer Reflexion gemacht werden. Grundsätzlich gilt jedoch, daß die "logischen Formen", - in diesem Zusammenhang ist an Hegels Urteilslehre zu erinnern, - keineswegs nur

> "todte, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 162, S. 357)

sind, als hinge es, im Sinne unmittelbarer Sachbegegnung, "allein vom <u>Inhalte</u> ab" (s. Ebda.), ob "Etwas <u>wahr</u> sey" (s. Ebda.). Vielmehr erweisen sich im Medium "vernünftiger Rede" gerade "umgekehrt" (s. Ebda.) die logisch-begrifflichen Vermittlungsformen als

> "<u>der lebendige Geist des Wirklichen</u>, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was <u>kraft dieser Formen</u>, <u>durch sie</u> und <u>in ihnen wahr ist</u>"
>
> (s. Ebda.).

Die mögliche Teilhabe an der "übersinnlichen Welt" des Geistes setzt zwar die Erhebung zu "Inhalten" voraus,die ihren Ursprung im "selbstbewußten Denken" (s. Hegel, G. W.F., Sys.d.Ph. 1, § 20, S. 73) haben, - "wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst" (s. Ebda.), - sie impliziert aber, was die "Form" des Denkens betrifft, keineswegs, daß schon dem heranwachsenden Kind die Anstrengung zugemutet werden müsse, die Stufe des "vorstellenden" auf die des "begreifenden Denkens" hin zu überschreiten. -

> "Der Knabe kommt ... nur zum vorstellenden Denken; die Welt (die "natürliche" wie die "geistige", S. R.) ist nur für seine Vorstellung"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus.,S.103).

"Vorstellendes Denken" ist material keineswegs nur an "sinnlichen Stoff" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 20, S. 73) gebunden, sondern beinhaltet vielmehr eine bestimmte Denkstruktur, die einerseits, individualgenetisch gesehen, für eine bestimmte Entwicklungsstufe des Denkens, andererseits aber, unter logisch-systematischem Aspekt betrachtet, auch für eine spezifische Reflexionsform des Denkens, nämlich für "äußere Reflexion", konstitutiv ist. Was Hegel zur Identifikation einer bestimmten Reflexionsform mit einer bestimmten Entwicklungsstufe berechtigt, soll hier nicht untersucht werden, würde dies doch eine differenzierte Auseinandersetzung mit der aristotelischen Wissenschaftslehre, d. i. mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen dem "Für uns" und "von Natur aus Früheren", voraussetzen. - "Vorstellendes Denken" ist in negativer Weise dadurch definiert, daß es noch nicht zum Gedanken der inneren Notwendigkeit sich zu erheben vermag. Dem "Knaben" muß deshalb die Welt "in ihrem inneren Zusammenhange" (s.Hegel,G.W.F., Sys. d.Ph.3, § 396, Zus.,S.103) noch verschlossen bleiben. "Vorstellendes" ist verdinglichendes Denken.Es geht von

der Fixierung eines zugrundeliegenden Subjekts aus, das unter verschiedene Hinsichten gestellt und in der einen Hinsicht so, in einer anderen aber "auch" anders bestimmt werden kann. - Der Zusammenhang, der zwischen den verschiedenen Bestimmungen sich herstellen läßt, erschöpft sich im Grunde darin, daß die unterschiedlichen Hinsichten auf ein- und dasselbe Subjekt bezogen bleiben, wobei es irrelevant ist, ob der Gegenstand der natürlichen oder geistigen Welt angehört. So kann zum Beispiel "Gott", der "Schöpfer der Welt", wie ein "Ding" mit verschiedenen "Eigenschaften" ausgestattet und als "allweise, allmächtig, u.s.f." (s. Hegel, G. W.F., Sys.d.Ph. 1, § 20, S. 74) bestimmt werden:

> "hier werden ... mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außereinander bleiben"
>
> (Ebda.).

Die Struktur "vorstellenden Denkens" kann aber auch am menschlichen Geist verdeutlicht werden, der, solange er nicht in "konkreter Allgemeinheit" vom "Denken"her in seiner notwendigen, vollständigen Bestimmtheit an und für sich selbst entwickelt wird, in eine "mechanische Sammlung" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 445, S.309) einzelner "Vermögen", "Kräfte" und"Tätigkeiten" (s.Ebda.) sich auflöst, die in "abstrakter Allgemeinheit" für sich fixiert bleiben:

> "Das Isoliren der Thätigkeiten macht den Geist ... zu einem Aggregatswesen, und betrachtet das Verhältniß derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung"
>
> (Ebda.).

In vermögenspsychologischer Vorstellungsweise reduziert sich das "Denken" auf eine rein "subjektive Thätigkeit" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 20, Zus.,S. 75) neben

anderen; es "erscheint" (s. Ebda.) "als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtniß, Vorstellung, Willensvermögen u.dergl." (Ebda.). In der "abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens" (s. a.a.O., § 20, S. 74) fallen die einzelnen Bestimmungen, die in unbestimmter, weil unbegriffen bleibender Mannigfaltigkeit einem verdinglichten Subjekt jeweils zugeordnet werden können, ohne inneren Zusammenhang auseinander. Im Gegensatz zur begrifflichen Allgemeinheit reinen Denkens, das die unterschiedlichen Bestimmungen in der Notwendigkeit und Vollständigkeit ihres inneren Zusammenhangs aus der "Natur der Sache" selbst zu entwickeln hat, bleibt "vorstellendes Denken" strukturell grundsätzlich an die Formen sinnlicher Anschauung, d. i. an "die Bestimmungen der Einzelnheit und des Außereinander" (s. Ebda.) gebunden.Für bloße(!)"Vorstellung", die noch nicht einmal, wie kausalanalytischer "Verstand", äussere "Beziehungen der Nothwendigkeit unter den isolirten Bestimmungen" (s. Ebda.) herzustellen vermag, ist es konstitutiv, daß sie die unbestimmte Mannigfaltigkeit der einzelnen Bestimmungen

> "in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße Auch verbunden nebeneinander beläßt"
>
> (s. Ebda.).

Bloße "Vorstellung" ist die ärmste Gestalt des Denkens, in der, vor allem was die mögliche Teilhabe an den Inhalten der "übersinnlichen Welt" des Geistes betrifft, die strukturellen und inhaltlichen Bestimmungen des Denkens noch in unbegriffenem Widerspruch zueinander stehen.

8. Das Prinzip des "Nützlichen" und das "Objektive in seiner Freiheit"

"Sinnenhafte" und "intellektuelle Vernunft", die beide, einbehalten in den "ordre physique" der Natur,

prinzipiell an die geschichtslose Unmittelbarkeit sinnlicher Erfahrung gebunden bleiben, entwickeln sich nicht, indem sie mit substantiellen Bildungsinhalten sich auseinanderzusetzen haben, die "an und für sich von Wert sind" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 315; vgl. a.a.O., S. 319). Im Kontext "natürlicher Erziehung" reduziert sich die Entwicklung selbständigen Denkens auf die Entfaltung einer subjektiven "Kraft" und "Fähigkeit" im Sinne formaler Kräftebildung. Diese Entfaltung steht, sobald Emil das Knabenalter und damit die Stufe "intellektueller Vernunft" erreicht hat, - sie reicht bis zum 13. Lebensjahr, - unter der leitenden Frage des jeweils "Nützlichen". Der "Knabe" Emil ist dabei noch ausschließlich am eigenen Wohl, nicht an dem der Gemeinschaft interessiert (vgl. Rousseau, J.J., Emil, S. 172). Die Frage nach dem "Nützlichen" ist das Selektionsprinzip, das darüber entscheidet, was überhaupt wissenswert ist:

> "Es handelt sich nicht darum, alles zu wissen, sondern nur zu wissen, was nützlich ist" (a.a.O., S. 157).

Die Interessen des "Knaben" sollen dabei Rousseaus Aufspaltung der menschlichen Natur zufolge noch ausschließlich "physischen Dingen" (vgl. a.a.O., S. 172) gelten, d. h. der Begriff des "Nützlichen" hat für den "Knaben" nur dann einen "verständlichen Sinn" (s. a.a.O., S. 173), wenn er "die Beziehung zu seinem jetzigen Wohlbefinden (qua "physisches Wesen", S. R.) deutlich einsieht" (s. Ebda.). In dem Maße, wie der Educandus lernt, alle Lerninhalte nach dem Kriterium des "Nützlichen" zu beurteilen, ist er auch in der Lage, seinen eigenen individuellen Lernplan zusammenzustellen. Der Erzieher wird deshalb ermahnt:

> "Denkt ... an erster Stelle daran, daß ihr ihm nur selten vorschreiben solltet, was er lernen

> soll. Er selbst muß es wünschen, suchen, finden. An euch liegt es, es seinem Verständnis nahezubringen"
>
> (a.a.O., S. 174).

Der von Rousseau vertretenen Position setzt Hegel die Forderung entgegen, daß die "übersinnliche Welt (des Geistes, S.R.) ... schon früh der Vorstellung des Knaben nahegebracht" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 103), und der "Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben" (s. Ebda.) werden müsse. Der erste Unterricht, den der "Knabe" erhält, muß deshalb

> "vernünftigerweise mit dem Abstractesten"

anfangen,

> "das vom kindlichen Geiste gefaßt werden kann. Dieß sind die Buchstaben. Dieselben setzen (im Gegensatz zu ikonischen Formen schriftlicher Überlieferung, S.R.) eine Abstraction voraus, zu welcher ganze Völker ... nicht gekommen sind"
>
> (a.a.O., § 396, Zus., S. 102 f.).

Bildung bezieht sich immer schon auf den Menschen als "an sich"freies, geistiges Subjekt. Hegel wendet sich mit polemischer Schärfe gegen Rousseaus These,

> "der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deßhalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen, und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen"
>
> (Ebda.).

Da der Bildungsprozeß des Menschen als "an sich" freiem, geistigem Subjekt von Grund auf durch die Erhebung zum "Allgemeinen, zum Denken" bestimmt ist, kann in substantieller Weise nur derjenige Bildungsinhalt Relevanz beanspruchen, der "Wert und Interesse in und für sich selbst" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 319) besitzt. Nicht beanspruchen kann diese Relevanz dage-

gen

> "jener sogenannte nützliche Stoff, jene sinnliche Materiatur, wie sie unmittelbar in die Vorstellungsweise des Kindes fällt"
>
> (s. Ebda.; vgl. a.a.O., S. 318),

- ein "Stoff", der, unter dem Gesichtspunkt des jeweils "Nützlichen" auf die unmittelbaren Bedürfnisse und Interessen partikulärer Subjektivität hin interpretiert, im Grunde auf die Brauchbarkeit eines blossen Materials und Mittels sich reduziert, das dazu dienen soll, im Sinne formaler Kräftebildung die Entwicklung jeweiliger "Anlagen", "Kräfte" und "Fähigkeiten" zu ermöglichen.

Hegel steht affirmativ auf dem Boden des postrevolutionären Staates, den er, sofern in ihm die Vermittlung von "subjektiver" und "substantieller Freiheit" sich verwirklicht, als den Garanten einer in sich vernünftigen institutionellen Ordnung interpretiert. Wird in Relativierung auf partikuläre Subjektivität hin primär das jeweils "Nützliche" "sinnlicher Stoffe" zum Maßstab möglicher Bildungsinhalte erhoben, so droht die Gefahr, daß der objektive Geltungsanspruch des "an und für sich Allgemeinen", in dem "subjektive Freiheit" ihre notwendige Voraussetzung besitzt, subjektiv nicht mehr realisiert werden kann, also sich auflöst (vgl. Ebda.). - Die "Kräfte und Geschicklichkeiten" (s. a.a.O., § 12, S. 238), die ich besitze, sind zwar in begrenztem Umfang "veräußerbar" (s. a.a. O., § 14, S. 239), denn sie machen "nicht mein Wesen selbst" (s. a.a.O., § 12, S. 238) aus, aber die Freiheit des Menschen als geistig-sittliches Subjekt ist "unveräußerbar" (s. a.a.O., § 13, S. 238); sie hat keinen Preis. Soll das , was das Innerste eines jeden Menschen selbst ausmacht, nämlich ein "Kern von selbständigem Werte, von absolutem Zwecke, der erst die

Grundlage von Brauchbarkeit zu allem ausmacht" (s. a.a.O., S. 319), entwickelt werden, so bedarf es als "Nahrung" (s. Ebda.) auch entsprechender Bildungsinhalte, denn:

> "nur der geistige Inhalt, welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat, stärkt die Seele"
>
> (s. Ebda.).

Die sittliche Indifferenz einer rein "negativen Erziehung" ist deshalb unhaltbar. Der "Stoff der Bildung" kann nicht, seines substantiellen Eigenwerts beraubt, primär oder ausschließlich in "sinnlichen Gegenständen" bestehen, die dem

> "kindlichen Alter am angemessensten seien, in dem sie dem Kreise und der Art des Vorstellens angehören, den dies Alter schon an und für sich selbst habe"
>
> (s. a.a.O., S. 318).

Hegel betont, indem er den Gesichtspunkt des Alters- beziehungsweise Entwicklungsgemäßen gegen Rousseau selbst geltend macht, daß die "geistigen Inhalte" in entwicklungsspezifischer Weise für den Heranwachsenden immer schon relevant und zugänglich sind, auch wenn der "Knabe" nur zum "vorstellenden Denken" gelangt (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 103), also die unterschiedlichen sittlich-religiösen Bestimmungen noch nicht in ihrem "inneren Zusammenhang" (s. Ebda.) zu begreifen vermag. Entscheidend ist,

> "daß die sittlichen Begriffe von dem Kinde, von dem Knaben, dem Jünglinge nach Maßgabe ihres Alters wohl verstanden werden"
>
> (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 347).

Da die sittlich-religiösen Bestimmungen nicht von den faktischen Gegebenheiten und Bedingungszusammenhängen äußerer Realität abgeleitet werden können, son-

dern vielmehr in der Freiheit des Menschen als geistigem Subjekt begründet sind, muß die "übersinnliche Welt ... schon früh der Vorstellung des Knaben nahe gebracht werden" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 3, § 396, Zus., S. 103). Die unendliche Vertiefung des "modernen Geistes" in sich und die damit implizierte Versöhnung von "substantieller" und "subjektiver Freiheit" macht die Forderung, über"das Sinnliche" sich zu erheben, nicht nur unabweisbar, sondern verleiht ihr auch erst ihre äußerste Schärfe:

> "Schon das Alterthum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen gestattet. Der moderne Geist aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, - eine viel größere Vertiefung in seine Innerlichkeit, als der antike Geist"
>
> (Ebda.).

Die Freiheit bestimmt nicht nur das "praktische", sondern auch das "theoretische Verhalten" gegenüber der Wirklichkeit. Freiheit impliziert Sachlichkeit, und Sachlichkeit im emphatischen Sinne setzt Freiheit voraus. Nur weil der Mensch seiner selbst als freier, eigenständiger Persönlichkeit bewußt werden kann, kann er auf das, was eine Sache an sich selbst ist, sich einlassen und für das, was von der "Natur der Sache" her notwendig ist, sich in Anspruch nehmen lassen, ohne Rücksicht auf seinen eigenen, unmittelbaren "Nutzen". Zur "Bildung" gehört deshalb

> "der Sinn für das <u>Objektive in seiner Freiheit</u>. Es liegt darin, daß ich nicht mein besonderes Subjekt in dem Gegenstande suche, sondern die Gegenstände, wie sie an und für sich sind, in ihrer freien Eigentümlichkeit betrachte und behandle, daß ich mich ohne einen besonderen <u>Nutzen</u> dafür interessiere"
>
> (Hegel, G.W.F., Nbg. Schr., § 42, S. 260).

Substantielles Handeln verlangt, daß man die

"Sache selbst zu seinem Zweck hat, ohne eigennütziges Interesse"

(s. Ebda.).

Dies setzt natürlich die Habitualisierung einer entsprechenden, inneren Einstellung und Haltung voraus.

9. Die Notwendigkeit einübender Habitualisierung

"Natürlicher Erziehung" geht es, - die deformierenden Einflüssen von seiten eines korrupten Gesellschaftszustandes abwehrend, - um die Wahrung des reinen Selbstseins des Kindes in geschichtsloser Unmittelbarkeit. Wird reines Selbstseinkönnen zum pädagogisch maßgeblichen Ideal erhoben, so kann die Herausbildung von "Gewohnheiten" nurmehr negativ als "Entfremdung" an die vorgegebene Schablone gesellschaftlicher Konventionen und "einstudierter" Verhaltensrituale in den Blick kommen. Emil

"weiß nicht, was Routine, Brauch oder Gewohnheit ist. Was er gestern getan hat, hat keinen Einfluß auf das, was er heute tut. Er folgt keiner Regel, läßt sich weder durch Autorität noch durch Beispiel bestimmen, spricht und handelt nur, wie es ihm zusteht. Erwartet also von ihm keine eingelernten Reden noch einstudierte Manieren, sondern immer die getreue Wiedergabe seiner Gedanken und ein Benehmen, das seinen Neigungen entspringt"

(Rousseau, J. J., Emil, S. 152).

Die einzige Ausnahme, die Rousseau gelten läßt, ist die "Gewohnheit", dem Prinzip äußerer Notwendigkeit sich zu unterwerfen:

"Die einzige, den Kindern nützliche Gewohnheit ist, sich dem Zwang der Verhältnisse mühelos zu unterwerfen"

(Ebda.).

"Notwendigkeiten haben ihn (Emil, S.R.) schon zu oft bedrückt, als daß er sich noch dagegen auflehnte. Seit seiner Geburt trägt er dieses Joch. Er ist daran gewöhnt und immer auf alles gefaßt"

(a.a.O., S. 153).

Soll Emil einmal die Reife des Erwachsenseins erreichen, so muß er, wenn er mit dem Erwachen der Sexualität in ein"moralisches Wesen" sich verwandelt, in entsprechend müheloser Gewohnheit dem inneren Gesetz der Vernunft sich zu unterwerfen lernen:

"Erwachsenen dient nur die Gewohnheit, sich mühelos der Vernunft zu unterwerfen. Jede andere Gewohnheit ist ein Fehler"

(a.a.O., S.152).

Hegel steht im Gegensatz zu Rouseau auf dem Boden "substantieller Wirklichkeit", die in sich durch Vernunft bestimmt ist. Er erneuert die Idee der Sittlichkeit, indem er sie als die konstitutive Voraussetzung "subjektiver Freiheit", die nicht der Dialektik des Gewissens beziehungsweise dem "Räsonnement" substanzloser Subjektivität verfallen soll, begreift. Die Idee der Sittlichkeit aber schließt den Rückgriff auf den artistotelischen Gedanken der Habitualisierung sittlicher Einstellung und Haltung mit ein. Mit der substantiellen Identitätsbildung und Freiheit des sittlichen Subjekts ist die Habitualisierung "an und für sich" verbindlicher, allgemeiner Handlungsformen impliziert:

"in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben - als Sitte, - die Gewohnheit derselben als eine zweite Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt ... die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseyns ist,der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist"

(Hegel, G.W.F., Ph.d. R., § 151, S. 233).

> "Die sittliche Substantialität ist auf diese Weise zu ihrem Rechte und dieses zu seinem Gelten gekommen, daß in ihr ... das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden, indem der sittliche Charakter das unbewegte, aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß, und seine Würde, so wie alles Bestehen der besondern Zwecke in ihm begründet erkennt und wirklich darin hat"
>
> (a.a.O., § 152, S. 234).

"Sittliche Bildung" erfolgt im Raum der Schule, die "ein besonderer sittlicher Zustand" (s. Hegel, G.W.F., Nbg.Schr., S. 348) ist, nicht primär im Element "bewußter Reflexion" (s. a.a.O., S. 346) beziehungsweise durch "direkte Belehrung über moralische Begriffe und Grundsätze" (s. Ebda.), sondern vielmehr "durch Gewöhnung an wirkliche Verhältnisse" (s. a.a.O., S. 348). Wird das Selbstsein des Educandus ausschließlich von Formen subjektiver Spontaneität her interpretiert, so stehen alle Habitualisierungsprozesse von vorneherein unter dem Verdacht rigider Ritualisierung. Der Schule als Institution kann man von einem derartigen Ansatz her jedoch nicht gerecht werden. Hegel betont zu Recht, daß die in der Schule institutionalisierten Lern- und Handlungsformen

> "ein substantielles Element sind, in welchem der Mensch lebt und wonach er seine geistige Organisation bequemt und richtet",

so daß sittliche

> "Grundsätze mehr als Sitte an ihn kommen und Gewohnheit werden"
>
> (s. a.a.O., S. 346).

Anmerkungen

Einleitung

1 Das Problem der "Versöhnung mit der Wirklichkeit" stellt sich für Hegel in Auseinandersetzung mit der "Bildung" oder, was im Kontext der Jenenser Schriften dasselbe bedeutet, mit den "Entzweiungen" der "Reflexionskultur" seiner Zeit bereits in der Abhandlung über "Glauben und Wissen". - Hegel will in "Glauben und Wissen" den Aufweis dafür erbringen, daß der Protestantismus, "der mit dem empirischen Daseyn alle Versöhnung verschmäht" (Hegel, G.W.F., Gl.u.Wi., S. 286) beziehungsweise dessen vollendete Selbsterfassung in der Reflexionsphilosophie seiner Zeit (repräsentiert durch Kant, Jacobi und Fichte; - vgl. a.a.O., S. 281) mit dem eudämonistisch-utilitaristischen Prinzip der Aufklärung, das "guten Gewissens" (s. a.a.O., S. 284) die "Versöhnung" mit der "gemeinen Wirklichkeit" (s. Ebda.) vollzieht, essentiell zusammengehört. Dies geschieht, indem er die konträren, für die Bildung seiner Zeit jedoch gleichermaßen konstitutiven Prinzipien als die beiden Seiten (Extreme) der verfestigten Verstandesreflexion substanzloser Subjektivität im Horizont der gemeinsamen Fixierung des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem beziehungsweise von Glauben und Wissen zusammendenkt. Wird auf der einen Seite das Endliche absolut gesetzt, so wird auf der anderen Seite das Absolute, zurückgenommen in die "schöne Subjektivität" (s. a.a.O., S. 286) protestantischer Innerlichkeit, verendlicht. Das Absolute, anstatt als Totalität über die "empirische Wirklichkeit" überzugreifen und sie in sich aufzuheben, sieht sich

in diese Extreme und den konstitutiven Korrelationszusammenhang dieser Extreme entzweit. Beide Prinzipien, das "Princip des Nordens" (s. a.a.O., S. 281) wie dasjenige eudämonistischer Aufklärung, erweisen sich als Formen der Unversöhntheit des menschlichen Bewußtseins mit dem Absoluten.

> "Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnsucht, über den Leib und die Welt hinaus (wie sie für das "unglückliche Bewußtsein" konstitutiv ist, S.R.), mit dem Daseyn sich versöhnt; aber so, daß die Realität, mit welcher die Versöhnung geschah, das Objektive, welches von der Subjektivität anerkannt wurde,... nur empirisches Daseyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war: und also diese Versöhnung selbst nicht den Charakter der absoluten Entgegensetzung, der im schönen Sehnen liegt, verlor, sondern daß sie sich nun auf den anderen Theil des Gegensatzes, auf die empirische Welt warf. ... Diese Versöhnung fürs Bewußtseyn machte sich in der Glückseligkeitslehre; so daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empirische Subjekt, und das, womit es versöhnt wird, eben so die gemeine Wirklichkeit ist, zu der es Zutrauen fassen, und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfe"
>
> (a.a.O., S. 283 f.).

> "Dieser Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die schöne Subjektivität des Protestantismus in eine empirische, die Poesie seines Schmerzes, der mit dem empirischen Daseyn alle Versöhnung verschmäht, in die Prosa der Befriedigung mit dieser Endlichkeit und des guten Gewissens darüber, umgeschaffen hatte, - welches Verhältniß hat er in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie erhalten? Diese Philosophien treten so wenig aus demselben heraus, daß sie denselben vielmehr nur aufs Höchste vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß sie nichts als diese Richtung sind, ist ihr positiver Charakter jenes Princip selbst"
>
> (a.a.O., S. 286).

2 In der "Reflexionsphilosophie" vollendet sich für Hegel die Bildung eudämonistisch-sensualistischer Aufklärung und deren konsequente reductio ad hominem im Kampf mit dem Glauben. Sie vollendet sich in paradoxer Form: einerseits in Gestalt der totalen Destruktion metaphysischer Erkenntnis und der Reduktion der Philosophie auf die Erkenntnis des Menschen als endliches Vernunftwesen, d. i. auf die unaufhebbare Endlichkeit einer mit "Sinnlichkeit afficirten Vernunft" (s. a.a.O., S. 291), zum andern aber, in Verkehrung des kritischen Anspruchs der Aufklärung in sich, in Gestalt der Setzung eines vernunfttranszendenten Glaubens (vgl. a.a.O., S. 280) auf dem Boden der Reflexionsphilosophie selbst. Die Reflexionsphilosophie seiner Zeit begreift Hegel deshalb als die Anerkennung des eigenen "Nichtsseyns" (s. a.a.O., S. 281) der in Form der Selbstentzweiung kritischer Vernunft sich selbst erfassenden, sich vollendenden und damit ihre eigene Aufhebung vorbereitenden Bildung der Aufklärung:

> "was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie; und das Nichtsseyn der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden"
>
> (Ebda.).

> "Da der feste Standpunkt, dem die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft ist: so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft"
>
> (a.a.O., S. 291).

"Die Vernunft ... hat nichts Besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsseyn dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist,(da sie nur Verstand ist), als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht"

(a.a.O., S. 280).

3 vgl. Bitsch, Brigitte, 1977, S. 147 ff.

B. Bitsch entwickelt den Hegelschen Sollensbegriff zu Recht im Ausgang von der "Wissenschaft der Logik" (vgl. a.a.O., S. 11).

"Die Anordnung von logischen Sollensverhältnissen, die an die Anordnung der logischen Sphären gebunden ist, ist bei Hegel Grund der Beurteilung aller Sollensbeziehungen"

(s. a.a.O., S. 12 f.),

so daß die Sollensproblematik, wie sie in der "Wissenschaft der Logik" entwickelt wird, für "die Moralitätskritik in der "Phänomenologie des Geistes" und den "Grundlinien der Philosophie des Rechts" (s. a.a.O., S. 13) grundlegend ist. Sie hat "Erschließungsfunktion" (s. Ebda.).

4 Völlig unhaltbar ist deshalb die von Manfred Sommer im Hinblick auf den kritischen Erkenntnisbegriff der Kant'schen Transzendentalphilosophie aufgestellte These:

"Indem die Vernunft die Sphäre der Erkenntis auf das reduziert, was sie in seiner Gegenständlichkeit selbst konstituiert, vergewissert sie sich der synthetischen Urteile a priori und damit der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft, deren Erkenntnisse in ihrem Bestand selbst von den hinterhältigsten Verzauberungen des Gegebenen nicht tangiert werden"

(Sommer, M., 1977, S. 15).

Sicher: die konsistente, durchgängige Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Erfahrungszusammenhang

verbürgt die Gewißheit von Wirklichkeit. Nicht das in den reinen Anschauungsformen gegebene Mannigfaltige selbst, sondern dessen Verknüpfung in einem gesetzmäßigen Zusammenhang machen die Wirklichkeit aus. Diese Wirklichkeit reduziert sich aber, von der in sinnlicher Rezeptivität gegebenen Mannigfaltigkeit grundsätzlich nicht ablösbar, gerade als eine in "transzendentaler Idealität" durch die gesetzgebende Spontaneität und objektiv gültige Synthesis des Verstandes (vgl. Kant, I., Kr.d.r.V., B 134-138) erst konstituierte auf "empirische Realität".

> "Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller ... Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt"
>
> (a.a.O., B 59).

> "Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrükke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand <u>gegeben</u>, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) <u>gedacht</u>. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben <u>können</u>"
>
> (a.a.O., B 74; vgl. B 29).

> "Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"
>
> (a.a.O., B 76; vgl. B 102).

Die Frage nach der Möglichkeit "synthetischer Urteile a priori" (vgl. a.a.O., B 19) erfährt im Kontext der Kr.d.r.V. ihre Beantwortung bezeichnenderweise erst in den beiden "Hauptstücken" der "transzendentalen Doktrin der Urteilskraft", indem sie in die Frage nach der Möglichkeit einer notwendigen Synthe-

sis von sinnlicher Rezeptivität und begrifflich-kategorialer Spontaneität sich verwandeln. Die "transzendentale Doktrin der Urteilskraft" enthält "zwei Hauptstücke":

> "das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d.i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von denen synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen (der Verzeitlichung, S. R.) a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d.i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes"
> (a.a.O., B 175).

5 Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794) hat in ihrem "theoretischen Teil" das "Ich als Intelligenz" zum Gegenstand. Das "Ich als Intelligenz" oder als endliches Vernunftsubjekt möglichen Erfahrungswissens steht in unauflösbarem Konstitutionszusammenhang mit der "Entgegensetzung" eines "Nicht-Ich", von dem es sich bestimmt und abhängig weiß:

> "das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich"
> (Fichte, J. G., GWL, S. 48).

Die Entgegensetzung eines Nicht-Ich bildet die grundlegende Bedingung oder den Horizont möglicher Gegenständlichkeit und Gegenstandserfahrung überhaupt. Die Bestimmtheit des Ichs durch ein Nicht-Ich darf nicht im Sinne einer Einwirkung bewußtseinstranszendenter Dinge an sich auf das Bewußtsein verstanden werden. Fichtes transzendentalgenetische Erklärung des "empirischen Bewußtseins" versucht streng immanent zu bleiben. Was die Wissenschaftslehre zum Gegenstand ihres Wissens a priori macht, sind ausschließlich die Handlungs- und Wissensweisen des Ichs selbst (vgl. a.a.O., S. 62 ff.) beziehungsweise

die "Arten zu sein" (s. a.a.O., S. 64), in die das Ich, jeweils in bestimmter Weise sich einschränkend, sich versetzen kann, und die daraus sich ableitenden Realitätsbestimmungen. Diese bleiben aber, übergriffen durch die Vorstellungsgesetzlichkeit des Ichs, zugleich rein "ideelle" Bestimmungen des Bewußtseins selbst.

> "Ich macht das Objekt zu seiner Vorstellung, negirt es; so ist diese Philosophie Idealismus, alle Bestimmungen des Gegenstandes sind ideelle"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 630).

Kants kopernikanische Wendung, daß nicht "unsere Erkenntnis ... sich nach den Gegenständen richten", sondern vielmehr umgekehrt "die Gegenstände ... sich nach unserem Erkenntnis richten" (s. Kant, I., Kr.d.r.V., B XVI; vgl. B 197) müssen, nimmt Fichte auf, indem er sie, jede im Horizont kritischer Transzendentalphilosophie mögliche Beziehung auf ein Ding an sich zurückweisend, radikalisiert. Alles Sein, von dem im Rahmen kritischer Transzendentalphilosophie die Rede sein kann, ist Sein für ein Bewußtsein, das durch bestimmte "Handlungsweisen" des Ichs gesetzt ist. Während das "gewöhnliche Bewußtsein" ichvergessen unmittelbar bei den ohne sein Zutun vorhandenen Dingen und deren Bestimmungen selbst ist, hat philosophische Reflexion die Aufgabe, diese Ichvergessenheit aufzuheben, d. h. die Handlungs- und Wissensweisen bewußt zu machen, aus denen die objektiven Realitätsbestimmungen als "ideelle" sich herleiten.

> "Ich hat ... im nicht philosophischen Bewußtseyn nicht das Bewußtseyn seiner Thätigkeit im Vorstellen des Gegenstandes: sondern stellt sich (naiv realistisch, S. R.) seine eigene Thätigkeit als Thätigkeit des Nicht-Ich vor"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 628).

> "Wenn ich die Wand sehe, so denke ich nicht an's Sehen, sondern an die Wand; das Sehen ist aber meine Thätigkeit" (a.a.O., S. 626).

Die Freiheit, die das "philosophische" dem "gewöhnlichen Bewußtsein" voraus hat, besteht auf transzendentalgenetischer Reflexionsebene darin, daß es als "Bewußtseyn des Bewußtseyns" (s. Ebda.)

> "die Thätigkeiten mit Bewußtseyn produzirt, ... welche das gemeine Bewußtseyn auch produzirt, aber ohne es zu wissen. Im gewöhnlichen Bewußtseyn weiß ich nicht, daß ich mich darin auch thätig, bestimmend verhalte; dies weiß nur das philosophische Bewußtseyn"
>
> (Ebda.).

(Sollen die a priori erfolgenden Ableitungen der Wissenschaftslehre wahr sein, so müssen sie allerdings das "gewöhnliche Bewußtsein" vollständig erklären können und mit den "Tatsachen", die für dieses Bewußtsein unmittelbar gewiß sind, übereinstimmen).
Alles Sein, wurde gesagt, ist Sein für ein Bewußtsein. Philosophische Reflexion begreift die "Handlungsweisen" des Ichs, die als Formen der Selbstbeschränkung mit dessen "Arten zu sein" identisch sind, zugleich als "Ideal- und Realgrund" (s. Fichte, J. G., GWL, S. 94 f.) empirischen Realitätsbewußtseins. - Von Realität überhaupt, sei es im Sinne empirischer Realität oder vernunftbestimmter Totalität, kann in begründeter Weise nur in Bezug auf die absolute beziehungsweise restringierte Tätigkeit des Ichs gesprochen werden (vgl. a.a.O., S. 50 ff.).

Fichte begreift, daß es nicht notwendig ist, mit Kant von zwei getrennten, unableitbaren Erkenntnisquellen, nämlich der gesetzgebenden Spontaneität des Verstandes einerseits und sinnlicher Rezeptivität andererseits, auszugehen. Er geht in konsequenter transzendentalgenetischer Deduktion über Kant hinaus, indem er das "Leiden" oder die "Affektion des Ichs" als notwendigen Aspekt restringierter spontaner Tätigkeit selbst interpretiert und die Bedingung einer möglichen Reali-

tät des Nicht-Ichs, d. i. empirischer Realität, mit "eingeschränkter Tätigkeit" beziehungsweise mit dem "Leiden" des Ichs identifiziert:

> "Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: Ich bin liegt, nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst, gesetzt ist, ist für dasselbe Leiden (Affektion überhaupt). ... Das Nicht-Ich hat als solches, an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet"
>
> (a.a.O., S. 56).

Das "Nicht-Ich hat ... für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich affiziert ist; und außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat es gar keine"

(s.a.a.O., S. 56 f.).

Kants Grundposition, die theoretische Vernunft auf eine unaufhebbar endliche reduziert, wird von Fichte geteilt. Auch in der Systemkonstruktion der GWL kann die Vernunft nicht als radikal selbstbestimmte verstanden werden, denn dies würde voraussetzen, daß sie als das "wahrhaft Wirkliche"in einer in sich durch Vernunft bestimmten Realität in schrankenloser Allgemeinheit affirmativ sich bei sich wissen könnte. Fichte betont:

> "es gibt (für das "Ich als Intelligenz", S.R.) keine andere Realität, als die vermittelst der Anschauung"
>
> (s. a.a.O., S. 146).

Das "Ich als Intelligenz", das in den verschiedenen Handlungs- und Wissensweisen des "Vorstellens" durch ein Nicht-Ich sich bestimmt weiß, kann als restringierte Tätigkeit allerdings nur im Horizont und Gegensatz zu reiner Selbstproduktion, d. i. zu unbegrenzter Tätigkeit, verstanden werden:

> "Ohne Unendlichkeit des Ich - ohne ein absolutes, in das Unbegrenzte und Unbegrenzbare hinausgehendes Produktions-Vermögen desselben ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären"
>
> (a.a.O., S. 137).

6 Die Bindung an irrationale Faktizität wird durch die transzendentalgenetische Rekonstruktion des Bewußtseins und der Gegenstandsbeziehung "theoretischer Intelligenz" in keiner Weise aufgehoben. Im Gegenteil: gerade die Transzendentalphilosophie ist die kritische Selbstreflexion endlicher Vernunft, die angesichts der Unaufhebbarkeit beziehungsweise Unableitbarkeit irrationaler Faktizität sich "in sich zurückgetrieben" sieht.

7 Die im Sinne freier, unendlicher Selbstbezüglichkeit "in sich zurückgehende Tätigkeit" (vgl. a.a.O., S. 174 f.) des "Subjekt-Objekts" schließt die "Totalität der Realität" (s. a.a.O., S. 59) in sich:

> "Der Begriff der Realität ist gleich dem Begriffe der Tätigkeit. Alle Realität ist in das Ich gesetzt heißt: alle Tätigkeit ist in dasselbe gesetzt, und umgekehrt; alles im Ich ist Realität, heißt: das Ich ist nur tätig; es ist bloß Ich, inwiefern es tätig ist; und inwiefern es nicht tätig ist, ist es Nicht-Ich"
>
> (a.a.O., S. 60).

(Vom Problem der Quantifizierung der Realität (vgl. a.a.O., S. 56 f., S. 59 ff.) muß, da sie die "Wechselbestimmung" eines quantifizierten Ichs und Nicht-Ichs voraussetzt, in diesem Zusammenhang zunächst abgesehen werden).

Das "absolute Ich" beansprucht, das absolut maßgebliche Legitimations- und Realitätsprinzip zu sein. Soll die Realität im Horizont dieses Prinzips nicht nur per negationem im Modus irrationaler Faktizität, sondern - im emphatischen Sinne eines positiv-vernünftigen Wirklichkeitsbegriffs - als logisch-begrifflich rekonstruierbare, in sich durch Vernunft bestimmte verstanden werden, so darf die unmittelbare Gewißheit, von der die Wissenschaftslehre ausgeht,

nicht auf die Idealität eines bloßen Anspruchs sich reduzieren. In Hegels Vorlesungen zur Gesch.d.Ph. heißt es in kritischer Würdigung des Deduktionsprinzips des "absoluten Ich":

> "Dieß Princip ist die begriffene Wirklichkeit; denn die Wirklichkeit ist eben das Andersseyn für das Bewußtseyn, welches begriffen ist, das das Selbstbewußtseyn in sich zurückgenommen hat. Und der Begriff des Begriffs ist von dieser Seite gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst hat; was nicht begriffen ist, ist ihm ein Fremdes. - Dieser absolute Begriff oder diese an und für sich seyende Unendlichkeit ist es nun, welche in der Wissenschaft zu entwickeln ist"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 614 f.).

Kant hatte in der Kr.d.r.V. die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gestellt. Hegel interpretiert, indem er Kants Fragestellung auf die Ebene freien, spekulativen Denkens hebt, die Identität des "Subjekt-Objekts" als "das wahrhafte synthetische Urtheil a priori" (s. a.a.O., S. 614), d. i. als den "Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist" (s. Ebda.). Soll die Identität des "absoluten Subjekts", das in unendlicher Selbstbezüglichkeit das vernunftbestimmte Ganze der Realität in sich schließt, nicht auf die Unbestimmtheit abstrakter Verstandesidentität heruntergebracht werden, so darf sie nicht als "Einheit ..., welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte" (s. Ebda.), interpretiert werden. Das "Subjekt-Objekt" entfaltet sich in konkreter Identität, die den Unterschied in sich schließt, "ist ... an ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgegengesetzter" (s. Ebda.), zugleich aber ist es, indem es den Gegensatz von "Begriff" und "Realität" übergreift und in absoluter Selbstproduktion in sich zurücknimmt,

unendliche Beziehung auf sich, absolute Identität.

Für den subjektiven Idealismus Fichtes ist es nun kennzeichnend, daß er zwar von der Selbstgewißheit des "absoluten Ichs", alle Realität zu sein, ausgeht, diese "unmittelbare Gewißheit aber nicht auf dem Wege unendlicher Reflexion in sich zur "Wahrheit" erheben kann, sondern über das "Ich als Idee", d. i. als in unendlichem "Streben" angenähertes Ziel, nicht hinausgelangt. Fichte vermag den Ausgangs- und Zielpunkt seiner Systemkonstruktion nicht zur Übereinstimmung zu bringen. Absolute Identität wird, zurückgenommen in die Zielbestimmung "praktischer Vernunft", zwar postuliert, aber nicht realisiert. Die Endlichkeit der Vernunft, der theoretischen wie der praktischen, bleibt unaufhebbar fixiert. Absolute Identität reduziert sich, indem "Begriff" und "Realität" in der nur relativen, unvollständigen Synthesis des "Strebens" auseinandertreten, auf einen idealen Anspruch, der zum faktischen "Dasein" des Ichs in unaufhebbarem Widerspruch steht. Hegel kritisiert:

> "dieser Begriff fixirt sich ihm als dieser Begriff; er hat die Absolutheit für ihn, insofern er nur der nicht realisirte Begriff ist, und also selbst der Realität wieder gegenüber tritt. Fichte hat damit ... die Wissenschaft selbst nicht gefunden"
>
> (a.a.O., S. 615).

Bringt der "erste Grundsatz" das Selbstverständnis absoluter, ihrer selbst mächtig werdender Subjektivität zum Ausdruck, die in der "Totalität der Realität" in schrankenloser Selbstbeziehung affirmativ sich bei sich wissen will, so formuliert der zweite, nur der "Form" nach unbedingte Grundsatz die grundlegende Bedingung eines möglichen Selbstverständnisses des Menschen qua endlichem Vernunftwesen (vgl. Fichte, J. G., GWL, S. 166 f.), das vom unaufhebbar

Anderen, Negativen eines "Nicht-Ich" sich abhängig weiß: im Horizont des "absoluten Ichs" "wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich" (s. a.a.O., S. 24). Die einander ausschließenden Formen des Selbstverständnisses stehen zunächst in unmittelbarem Widerspruch einander gegenüber. - Die "Entgegensetzung" eines "Nicht-Ichs" setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit zwar den absoluten, in sich zurückgehenden Akt der "Setzung" des"Ichs" voraus, gründet der "Form" nach aber selbst in einem absoluten Akt, denn: die Handlung des "Entgegensetzens" und ihr Produkt, das "Nicht-Ich", lassen sich nicht von der "Selbstsetzung" des "Ichs" ableiten. Beide Handlungen, das Setzen wie das Entgegensetzen, entspringen zwar der Spontaneität des Ichs, trotz dieses gemeinsamen Ursprungs sind aber die "Form" der beiden Handlungen und deren Produkte einander schlechthin entgegengesetzt. Setzendes und Gesetztes sind in der "in sich zurückgehenden Tätigkeit" des Ichs ebenso absolut identisch wie die Entgegensetzung eines Nicht-Ichs - als dem Horizont möglicher Gegenstandsbeziehung überhaupt - dem Sichsetzen des Ichs, d. i. dessen reiner Beziehung auf sich, schlechthin entgegengesetzt ist. Da aber beide Handlungen, das Setzen wie das Entgegensetzen, der Spontaneität des Ichs entspringen, also absolute Akte sind, droht die mögliche "Einheit des Selbstbewußtseins" vernünftiger Subjektivität von vorneherein in zerrissene Identität sich zu verkehren.

Die Systemkonstruktion der GWL kann als der vergebliche Versuch interpretiert werden, die widersprüchliche Bestimmung des Menschen als eines unendlich-endlichen Vernunftwesen aufzulösen. Die Endlichkeit kann, einmal absolut gesetzt, aber auch auf der Ebe-

ne praktischer Vernunft nicht mehr in die Identität absoluter Subjektivität, d. i. in deren freie, unendliche Beziehung auf sich, zurückgenommen werden.

Der "zweite Grundsatz" besitzt für den "theoretischen" wie "praktischen Teil" der Wissenschaftslehre grundlegende Funktion, denn auch das "Streben" praktischer Vernunft setzt ein ihr "Widerstrebendes" (vgl. a.a.O., S. 188), d. i. die Entgegensetzung eines Nicht-Ich, voraus. Trotzdem muß er zunächst von der grundlegenden Bedingung möglichen Erfahrungswissens, auf das "theoretische Intelligenz" beschränkt bleibt, her interpretiert werden. - Die Bedingungen möglicher Gegenständlichkeit überhaupt, die jedem konkreten Gegenstandsbezug vorausgehen, gründen in der Entgegensetzung eines Nicht-Ichs. Im Horizont eines Nicht-Ich erst möglich werdendes Erfahrungswissen ist seinem Inhalt nach bedingt, nicht aber, wie bereits Kant gezeigt hatte, seiner Form nach. - In den Vorlesungen zur Gesch.d.Ph. interpretiert Hegel die unmittelbare Bedeutung des "zweiten Grundsatzes", indem er zugleich die Reduktion des spekulativen Prinzips absoluter auf die Unbestimmtheit reiner Identität und damit die Isolierung dieses Prinzips in einem separaten Grundsatz kritisiert: der erste

> "Grundsatz ist abstrakt, es ist kein Unterschied darin; er hat nur formell einen Inhalt: er ist mangelhaft, weil er Inhalt enthalten soll. ... Darum ist es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundsatz zu setzen; es soll Inhalt, Unterschied vorkommen. Dieser Grundsatz ist der Form nach unbedingt; der Inhalt ist aber bedingt, er kommt dem Ich nicht zu. Der zweite Grundsatz ... ist: "Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" worin eben etwas Anderes, als das absolute Selbstbewußtseyn gesetzt wird"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 621).

"Ich" und "Nicht-Ich" und die Handlungen, deren Produkte sie sind, sind einander schlechthin entgegengesetzt. Der Satz der Entgegensetzung ("-A nicht = A") darf deshalb nicht auf den der Differenz (A nicht = B, C, D ...) reduziert werden. Da "Ich" und "Nicht-Ich" einander schlechthin ausschließen, entspricht ihr logisches Verhältnis nicht der Setzung (Position) eines A in Relation zu anderen positiven Bestimmungen (B, C, D ...), sondern dem kategorialen Verhältnis von "Realität" und "Negation".

> "Von allem, was dem Ich zukommt, muß, kraft der bloßen Gegensetzung, dem Nicht-Ich das Gegenteil zukommen"
>
> (Fichte, J. G., GWL, S. 24).

Mit den gegensätzlichen Handlungen des Ichs, die auf eine widersprüchliche Bestimmung der Seinsweise beziehungsweise des Selbstverständnisses des Vernunftsubjekts zurückverweisen, ist die Frage nach einer möglichen Synthesis a priori in radikalerer Weise gestellt als, zurückgenommen auf erkenntnistheoretische Ebene, in Kants Kr.d.r.V. Aus den beiden ersten Grundsätzen ergibt sich zwar unmittelbar die Aufgabe, das Entgegengesetzte - "Ich" und "Nicht-Ich", "Realität" und "Negation" - zusammenzudenken, die Lösung dieser Aufgabe, d. i. die geforderte Vereinigung selbst, kann aus diesen Grundsätzen jedoch nicht abgeleitet werden. Sie macht eine weitere, "ursprüngliche Handlung" des Ichs und damit einen "dritten Grundsatz" erforderlich. Eine vollständige Aufhebung des Widerspruchs, der die Selbstidentität autonomer Vernunft von Anfang an in eine zerrissene zu verkehren droht, würde voraussetzen, daß die Gegensätze in "absolute Einheit" (s. a.a.O., S. 35) zurückgenommen werden könnten. Hegel begreift die Aufgabe, die mit dem

Zusammendenken des ersten und zweiten Grundsatzes gestellt ist, als diejenige der Zurücknahme des empirischen "Bewußtseins eines Anderen" in reines "Selbstbewußtsein". Ihre Lösung entwickelt er in der"Phänomenologie des Geistes"auf dem Wege einer Bildungsgeschichte des Bewußtseins. In Fichtes Systemkonstruktion der GWL dagegen, die das Identischsein des "Subjekt-Objekts" auf eine bloße Forderung praktischer Vernunft reduziert, ist "absolute Einheit", d. i.

> "eine geendete Annäherung zum Unendlichen ... an sich unmöglich"
> (s. Ebda.).

Welche Lösung des Widerspruchs zwischen den beiden ursprünglichen, der Form nach gleichermaßen unbedingten Handlungen des Ichs beziehungsweise zwischen "Ich" und "Nicht-Ich", absoluter "Realität" und "Negation" kann im Rahmen der GWL noch entwickelt werden, wenn "absolute Einheit" von vorneherein auf eine nur relative, unvollständige Synthesis sich reduziert? Wie können die absoluten, einander schlechthin ausschließenden Gegensätze relativiert und zusammengedacht werden? Offenbar nur, indem die Ebene, auf der "Realität" und "Negation" als absolute Qualitäten in Gegensatz zueinander treten, verlassen und "Ich" und "Nicht-Ich", "Realität" und "Negation" der Quantifizierung, d. i. der wechselseitigen "Einschränkung", unterworfen werden (vgl. a.a.O., S. 29). In der Setzung der Einschränkung, die ihrerseits als ein absoluter, der Spontaneität des Ichs entspringender Akt verstanden werden muß, werden das Ich wie das Nicht-Ich zum Teil gesetzt und zum Teil nicht gesetzt, d. h. aufgehoben (vgl. Ebda.). - Die Vereinigung, die durch den Widerspruch der beiden

ersten Grundsätze zwar gefordert ist, ihrer spezifischen inhaltlichen Bestimmtheit nach aber nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, bringt Fichte in der Formel zum Ausdruck:

> "Ich setze im Ich (nämlich im Horizont der unteilbaren Einheit des absoluten Ichs, S. R.) dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen"
>
> (a.a.O., S. 30).

"Realität" und "Negation" teilen sich, - wie dies für alle endlichen Seins- und Gedankenbestimmungen, in denen die kritische Selbstreflexion autonomer Vernunft noch befangen bleibt, konstitutiv ist, - in der Verschränkung von relativer Bestimmtheit und Unbestimmtheit als Quantum so auf, daß ein Teil, der mit restringierter spontaner Tätigkeit identisch ist, in das Ich gesetzt wird, der andere, restliche Teil aber in das Nicht-Ich, wobei die Aufteilung der beiden Seiten auf dem Wege der "Wechselbestimmung" erfolgt.

Es ist zwar offensichtlich, daß "Ich" und "Nicht-Ich" als teilbare im Horizont der unteilbaren Einheit des absoluten Ichs gedacht werden müssen, dies bedeutet aber nicht, daß sie in die Einheit des Selbstbewußtseins absoluter Subjektivität zurückgenommen werden könnten, so daß diese nicht nur als ideeller Bezugspunkt, sondern zugleich als "Realgrund" sich erweisen würde. Im Gegenteil: die Teilung (Beschränkung) wird in unaufhebbarer Weise fixiert.

Der "dritte Grundsatz" formuliert die "Grundsynthesis", die das Fundament des theoretischen wie des praktischen Teils der Wissenschaftslehre bildet, denn von ihm lassen sich, je nach Lesart, zwei Teilsätze ableiten: zum einen der grundlegende "Lehrsatz"

des "theoretischen Wissens", -"das Ich setzt sich selbst, als beschränkt (bestimmt, S. R.) durch das Nicht-Ich" (s. a.a.O., S. 47), - zum andern der fundamentale Lehrsatz "praktischer Vernunft", - "das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt (bestimmt, S. R.) durch das Ich" (s. a.a.O., S. 46; vgl. S. 165). Die systematische Durchführung der Wissenschaftslehre reduziert sich auf die Explikation dessen, was, - uno actu, - mit dem "dritten Grundsatz" an sich immer schon gesetzt ist, d. i. in transzendentalgenetischem Rekurs als Bedingung der Möglichkeit der "Grundsynthesis" gedacht werden muß. Die Durchführung der GWL erschöpft sich im Grunde in der vollständigen Explikation und Ableitung aller Entgegensetzungen, die in der Synthesis des dritten Grundsatzes enthalten sind und, was als Aufgabe damit impliziert ist, auf das Aufsuchen entsprechender Teilsynthesen. Diese müssen jedoch als prinzipiell relative, unvollständig bleibende Vermittlungen verstanden werden. Die vollständige Ableitung der Teilsynthesen ist deshalb keineswegs mit der Rückführung auf vollständige Synthesis, d. i. auf die "absolute Einheit" des ersten Grundsatzes, identisch.

Für Hegels Fichtekritik bleibt die Differenzschrift grundlegend. Hegel unterscheidet, was die "Darstellung des Fichteschen Systems" (s. Hegel, G.W.F., Diff., S. 77) betrifft, bereits in der Differenzschrift

> "die rein transcendentale Seite des Systems ..., in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist"
>
> (s. a.a.O., S. 81),

von derjenigen,"worin die Reflexion herrscht" (s. Ebda.) als "dem Verständigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat" (s. Ebda.).

Auf der Grundlage der fundamentalen Differenz der beiden konträren und doch zugleich, in Form der Verkehrtheit in sich, notwendig aufeinander bezogenen Standpunkte, führt Hegel seine Kritik des "Fichteschen Systems" durch, indem er aufzeigt, daß dessen Durchführung der Macht entzweiender und die Entzweiung fixierender Verstandesreflexion unterworfen bleibt, und deshalb das System seine Aufgabe, das absolute Prinzip der Spekulation in durchdringender Form zur Entfaltung zu bringen, in Wahrheit nicht zu erfüllen vermag:

> "Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut nothwendig und unvereinigt sind. Oder Ich = Ich ist absolutes Princip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt"
>
> (Ebda.).

Vom Standpunkt der "Spekulation" aus bestimmt sich das Verhältnis des "reinen" zum "empirischen Bewußtsein" als dasjenige absoluter Identität. Diese Identität kann aber, da das "Vernünftige" (s. Ebda.) auf Grund der einseitigen Subjektivität und Borniertheit endlicher Reflexion in das "Verständige" (s. Ebda.) sich "verkehrt" (s. Ebda.), in Wahrheit nicht durchgeführt und aufgewiesen werden. Absolute reduziert sich auf "leere Identität" (s. Hegel, G.W.F., Gl.u.Wi., S. 396), die im Widerspruch zur unbedingten Selbstbestimmtheit absoluter Subjektivität nicht in vollständiger Bestimmtheit an und für sich das unmittelbar Andere, Negative objektiver Realität übergreift, um in ihr in "absoluter Einzelheit" ausschließlich sich selbst zur Geltung zu bringen, sondern die vielmehr die Mannigfaltigkeit des "empirischen Bewußtseins" als das unaufhebbar Fremde außer

sich hat, - zwei Seiten beziehungsweise "Teile", in welche die Vernunfttotalität sich aufspaltet und die einander gegenseitig zugleich ausschliessen und "bedingen" (s.a.a.O., S. 398; vgl. S. 393). Die Identität, die zwischen "reinem" und "empirischem Bewußtsein" hergestellt werden kann, reduziert sich auf die "relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des Einen durch das Andere" (s. a. a.O., S. 393). In Übereinstimmung damit kritisiert Hegel bereits in der Differenzschrift:

> "Wenn vom empirischen Bewußtseyn erwiesen wird, daß es im reinen Bewußtseyn vollständig begründet und nicht bloß durch dasselbe bedingt ist, so ist damit ihre Entgegensetzung aufgehoben; wenn anders die Erklärung vollständig, d. h. wenn nicht bloß eine <u>theil</u>weise Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns aufgezeigt ist. Die Identität ist nur eine theilweise, wenn dem empirischen Bewußtseyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht bestimmt, sondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empirisches Bewußtseyn als die Glieder des höchsten Gegensatzes auftreten: so würde das reine Bewußtseyn selbst bestimmt und bedingt seyn vom empirischen, insofern dieses (im Sinne der Absolutsetzung unaufhebbarer Endlichkeit, S. R.) unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf diese Art ein Wechselverhältniß seyn, welches gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtseyn in sich faßt, aber eine absolute Entgegensetzung der in Wechselwirkung Stehenden, und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, voraussetzt"
>
> (Hegel, G.W.F., Diff., S. 77 f.; vgl. S. 80, S. 81).

Indem in abstrakter Verstandesreflexion "leere Identität" als absolute Setzung des Ich und reine Nichtidentität als absolute Entgegensetzung des Nicht-Ich in unbedingter Form entgegengesetzt werden, spaltet die Einheit des Absoluten sich auf in eine Vielheit "absoluter Akte", die einander entgegengesetzt bleiben. Diese können deshalb auch immer nur in einer begrenzten, unvollständigen Synthesis des "Ich" und

"Nicht-Ich" beziehungsweise des "reinen" und "empirischen Bewußtseins" vermittelt werden. Die

> "drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative, oder, insofern sie in die Konstruktion der Totalität des Bewußtseyns eingehen, nur ideelle Faktoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Akten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist, als solches, bedingt durch die Abstraktion von dem empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte (dem Inhalt oder der Form nach, S. R.) bedingte sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Akte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist"
>
> (a.a.O., S. 82 f.).

Fichtes Versuch, "die Denkbestimmungen in ihrer Nothwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konstruktion aufzuzeigen" (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 627), - von Hegel als Revolution der Logik gerühmt, - reduziert sich deshalb noch auf eine "Analyse vom Standpunkte des Bewußtseyns" aus (s. a.a.O., S. 628), d.h. er erschöpft sich darin, die "Formen" der "Begrenzung durchzugehen" (s. a.a.O., S. 627), in der subjektive Vernunft noch befangen bleibt.

8 Fichte nimmt das Problem der Endlichkeit "theoretischer Intelligenz" im praktischen Teil der Wissenschaftslehre noch einmal auf, indem er "praktische Vernunft" und ihre beschränkte Synthesis des "Strebens" als die Bedingung der möglichen Ob-jektivität empirischer Realität überhaupt aufzuweisen sucht. Die ursprünglich "über alles mögliche Objekt" (s. Fichte, J. G., GWL, S. 177) ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ichs kann aber nur "objektiv" werden, wenn sie einen Widerstand erfährt, durch den

sie in sich zurückgetrieben wird, so daß die Subjektivität der Vorstellung und die Ob-jektivität des Vorgestellten für das Ich im Bewußtsein auseinandertreten.

> "Nur inwiefern jener (ins Unendliche gehenden, S. R.) Tätigkeit widerstanden wird, kann ein Gegenstand gesetzt werden; und inwiefern ihr nicht widerstanden wird, ist kein Gegenstand"
>
> (Ebda.).

> "Der Gegenstand wird bloß gesetzt, insofern einer Tätigkeit des Ich widerstanden wird, keine solche Tätigkeit des Ich, kein Gegenstand"
>
> (Ebda.).

Fichte nimmt den Terminus "Gegenstand" beim Wort:

> "Das Wort Gegenstand bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder Gegenstand einer Tätigkeit ... ist notwendig etwas der Tätigkeit Entgegengesetztes, ihr Wider- oder Gegenstehendes. Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Objekt der Tätigkeit und gar keine objektive Tätigkeit da, sondern, wenn es ja Tätigkeit sein soll, ist es reine, in sich selbst zurückgehende"
>
> (a.a.O., S. 174 f.).

Das über jede mögliche Grenze ins Unendliche hinausgehende "Streben" setzt als "Streben" voraus, daß ihm "widerstrebt" wird, eine Bedingung, die dadurch erfüllt wird, daß in jeder Überwindung einer bestimmten Grenze die Tätigkeit des Ichs, die "in sich zurückkehren" soll, zugleich an die unaufhebbare Schranke irrationaler Faktizität überhaupt stößt. Mit der Begründung der Endlichkeit theoretischer Intelligenz im Primat der praktischen Vernunft wird zugleich die verendlichte Unendlichkeit praktischer Vernunft fixiert:

> "Kein unendliches Streben des Ich, kein endliches Objekt im Ich"
>
> (a.a.O., S. 184).

"Dieses unendliche Streben ist ins Unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts"

(a.a.O., S. 179).

9 "Schlechte Unendlichkeit", wie sie für den "unendlichen Progreß" auf dem Standpunkt des "Sollens" konstitutiv ist, ist paradoxerweise dadurch gekennzeichnet, daß im Grunde

"fortwährend dasselbe wiederholt wird. Eine Gränze wird gesetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Gränze, und so fort ins Endlose. Wir haben hier also nichts, als eine oberflächliche Abwechselung, die immer im Endlichen stehen bleibt"

(Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 94, Zus., S. 223).

Was jenseits der Grenze ist, entgleitet, da es dem Anspruch der Vernunft, in unbedingter Selbstbestimmtheit sich verwirklichen zu können, immer wieder von neuem sich entzieht, ins Alogische, d. i. ins prinzipiell Unbestimmbare. An die Stelle schlechter Unendlichkeit muß deshalb das "wahrhaft Unendliche" treten:

"Dieser Progreß ins Unendliche (der ja, unfähig die Sphäre des logisch Unbestimmbaren jemals aufzuheben, in Wahrheit auf der Stelle tritt beziehungsweise in "oberflächlicher Abwechslung" sich erschöpft, S. R.) ist ... nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin besteht, in seinem Anderen bei sich selbst zu seyn, oder als Proceß ausgesprochen in seinem Andern zu sich selbst zu kommen"

(a.a.O., § 94, Zus., S. 222).

Der Mensch kann als autonomes Vernunftsubjekt in konkreter Selbstidentität nur dann zu sich kommen, wenn er in einer Wirklichkeit, die substantiell in sich durch Vernunft bestimmt und vermittelt ist, affirmativ sich bei sich wissen kann, d. h. wenn es ihm gelingt, das empirische "Bewußtsein eines Anderen" in das "Selbstbewußtsein" absoluter Subjektivität zurück-

zunehmen, denn:

"der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist ... im Denken"

(Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 629);

"wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-sich-selbst-verhalten, nicht zu seiner Grenze"

(Ebda.).

"Fichte sagt nun, Ich ist unendlich, ist denkend, findet sich aber mit einem Nicht-Ich; dieß ist ein Widerspruch. Das Ich, das schlechthin bei sich selbst seyn soll, soll nun bei Anderem seyn, - das Ich, das schlechthin frei ist. Die Forderung, diesen Widerspruch aufzulösen, hat nun bei Fichte die Stellung, daß sie nur eine geforderte Auflösung ist, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt sich immer eine neue; es ist eine fortgesetzte Abwechselung von Negation und Affirmation, eine Identität mit sich, die wieder in die Negation verfällt, und daraus immer wieder hergestellt wird"

(a.a.O., S. 629 f.).

"Den Kreis meiner Bestimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenseits bleibt immer"

(a.a.O., S. 633, vgl. S. 635).

10 Die "Identität des Subjekts und Objekts" ist mit der Verwirklichung der Vernunft notwendig impliziert. Nur wenn diese Identität nicht allein der ideale Bezugspunkt und Horizont, sondern vielmehr der reale Boden geschichtlicher Gegenwart ist, in der der Mensch lebt, kann er in substantieller Identität als freies, geistiges Subjekt sich verstehen.

11 Alle endlichen Gedanken- und Seinsbestimmungen sind "widersprüchlich", d. h. sie sind kritisierbar, weil sie im Widerspruch zu dem fundamentalen Anspruch des Menschen stehen, im Horizont begrifflich rekonstruierbarer Wirklichkeit den "Ort" besetzen zu können, wo er als freies, geistiges Subjekt in Wahrheit er selbst sein kann, anders ausgedrückt: wo er "unendlich ist". - Die Wirklichkeit, wie sie im Medium endlicher Denkbestimmungen sich reflektiert, ist kritisierbar, weil sie veränderbar ist, d. i. ständig sich selbst den Prozeß macht und das Urteil spricht. Die "Natur des Endlichen" besteht darin, daß es

> "an sich das Andere seiner selbst ist und hiermit sich verändert. In der Veränderung zeigt sich der innere Widerspruch, mit welchem das Daseyn von Haus aus behaftet ist, und welcher dasselbe über sich hinaus treibt"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 92, Zus.,S.221).

Soll der Prozeß der Veränderung aber nicht in der Unbestimmtheit "schlechter Unendlichkeit" sich verlieren, so muß er in seinen Grund, d. i. auf das "wahrhaft Unendliche", zurückgehen, das, indem es auf dem Wege "absoluter Negativität" sich verwirklicht, an nichts unaufhebbar "Anderem", "Negativem", durch das es in irrationaler Faktizität bedingt bliebe, mehr seine Grenze hat.

> "Hegelsche Philosophie möchte in ihrer systematischen Entfaltung die einzige Voraussetzung einholen, von der sie ausgeht: daß Vernunft die Kraft zu ihrer Realisierung in sich habe oder vielmehr selbst diese Kraft sei. Sich realisieren heißt: übergreifen auf Realität. Vernunft ist die Macht des Übergreifens. Deshalb denkt Hegel sie als Begriff. Dem "Machthabenden Begriffe" (Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, II 410 ...), dem Begriff <u>schlechthin</u>, begegnet in der Realität "sein Anderes". Im Prozeß der Logik aber realisiert sich der Begriff bereits ideell, indem er sich in die "bestimmten Begriffe" auseinanderlegt; und auch

> diese, die einzelnen Denkbestimmungen, haben jeweils "ihr Anderes". Sobald ihre Entwicklung, tendenziell schon mit der Vertiefung der Seins- zur Wesenslogik und entschieden dann am Anfang der erklärten Begriffslogik, den Stand erreicht, der die Bildung des Begriffs selber zur Bestimmtheit der Idee erlaubt, nimmt auch ihre Beziehung zueinander die Form des Übergreifens an: Die Ohnmacht des seinslogischen Übergehens von etwas in etwas anderes verwandelt sich in die Macht, durch die das Eine das Andere erst eigentlich als sein Anderes festzuhalten vermag. Alle Verhältnisse, in denen das Eine sich das Andere als sein Anderes aneignet, sind, auch wenn das genuin begriffliche Übergreifen noch nicht voll ausgebildet ist, Machtverhältnisse. Dialektisch im objektiven Sinne nennen wir ihre interne Machtstruktur.Dialektik im subjektiven Sinne, die dialektische Denkungsart, hat ihren spezifischen Gegenstand in der Macht des Übergreifens, und zwar nicht nur sofern sie Logik ist, sondern als Theorie der Wirklichkeit überhaupt. Denn die Einheit von Begriff und Realität, als die dialektisches Denken Wirklichkeit (im emphatischen Sinne des "wahrhaft Wirklichen", S. R.) definiert, beruht selber darauf, daß der Begriff, wie Hegel sich gemeinhin ausdrückt, "über die Realität übergreift" (Theunissen,M., 1974, S. 318).

Theunissen kritisiert die logische Selbstexplikation des Anspruchs der Vernunft auf Selbstmächtigkeit allerdings als säkularisierte Herrschaftstheologie. An die Stelle der Selbstmächtigkeit autonomer Vernunft, die als die Macht über das irrational "Andere" sich erweist, tritt eine "universelle Kommunikationstheorie"des Logischen. Von dieser Position aus versucht Theunissen die Grenzen des dialektischen Denkens selbst zu reflektieren:

> "Dialektisches Denken wäre ... nicht, was es ist, würde es nicht auch seine Grenze reflektieren. An seine Grenze stößt es im Denken des Widerspruchs. Widerspruch, dialektisch verstanden, indiziert die Krise der Macht. Mit seiner Auflösung kündigt sich demgemäß an, was über Dialektik hinaus ist: die Dialogik gegenseitiger Anerkennung" (Ebda.).

12 Ich schließe mich Odo Marquards These an, daß Hegels Sollenskritik

> "keine Prozeß-, d. h. Progreßbremsung, sondern im Gegenteil: Regreßbremsung" sei
>
> (Marquard, O., 1964/65, S. 117).
>
> "Sie widersetzt sich nicht dem Fortschritt, sondern im Gegenteil: sie schützt ihn"
>
> (Ebda.).

Marquard wendet sich mit Hegel gegen den

> "Regressionseffekt des Sollensdenkens: er ist an der Trennung von Sollen und Sein das wirklich Schlimme; gegen ihn und allein gegen ihn richtet sich darum Hegels Sollenskritik"
>
> (a.a.O., S. 115).

Marquard kritisiert meiner Auffassung nach zu Recht die von E. Bloch vertretene Auffassung, daß Hegels Kritik am Standpunkt des Sollens, die im Banne platonischer Anamnesis stehe, "Prozeßbremsung" bedeute (vgl. Bloch, E., 1962, S. 443). Hegel, schreibt Bloch, gehe

> "mit großem Recht gegen dies perennierende Sollen vor, doch mit dem Effekt, überhaupt kein Unverwirklichtes mehr zu behalten, also keine Zukunft"
>
> (a.a.O., S. 446).

13 Vgl. Gadamer, H. G., 1972, S. 215 ff.

Dilthey versucht,

> "Hegels eindringliche Interpretationen der historischen Formen zu retten, während er die Forderungen des Systems, die besagen, daß es in einer Manifestation rationaler Notwendigkeit erfüllt werden muß, verwirft. In der Geschichte erscheint eine endlose Transformationsreihe, Formen, deren Sinn verstanden werden soll, die aber der Geschichte nicht ihre endgültige Bedeutung verleihen"
>
> (Taylor, Ch., 1978, S. 706).

14 In der notwendigen Entschiedenheit ist dies vor allem von M. Riedel herausgearbeitet worden (vgl. Riedel, M., 1970, S. 10 f., S. 27, S. 29 ff.; vgl. 1969, S. 15 f., S. 43 ff.).

15 "Was in der Tradition praktische Philosophie (mit ihren Disziplinen des Naturrechts und der Ethik, der Ökonomik und Politik) genannt wurde, steht bei Hegel insgesamt unter dem Titel des objektiven Geistes. Sein Thema sind die Handlungen der Menschenwelt in den Sphären von Recht und Moralität, Familie und Gesellschaft, Staat und Geschichte. Die Lehre vom objektiven Geist, der nach rückwärts den subjektiven (Anthropologie, Psychologie) voraussetzt und nach vorwärts vom absoluten (Kunst, Religion, Philosophie) überschritten wird, umfaßt diejenigen Handlungen der Menschen, die zwischen ihnen, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat sowohl ihre Grundlage als ihren Zweck haben. Handlungen dieser Art können sich in ihrem Sinn selber nicht transzendieren, sondern sind von den Sphären der Menschenwelt unablösbar, - deren "objektiver Geist". Daraus erklärt sich die Differenz zur alten praktischen Philosophie und ihrem Naturrecht, das diesen Handlungen mit der Ableitung aus dem Naturgesetz (lex naturalis) eine übergeschichtliche Sinndeutung gab. Denn der objektive Geist, der nach Hegel den Begriff der Freiheit in der Menschenwelt realisiert, hat, im Unterschied zur Realisierung der dem Naturgesetz folgenden freien Handlungen in der Schultradition, die Gebundenheit an eine unveränderliche Bewegungsordnung der Natur überwunden. Der "objektive Geist" ist für Hegel der Geist, der durch die Verwirklichung seiner "an sich" seienden Freiheit nicht ein wie auch immer verstandenes Naturgesetz befolgt, sondern diese selbst zu einem von ihm gesetzten, mit ihm erfüllten Objekt macht: Freiheit ist das Beisichsein des Menschen im Anderssein. In dieser Naturunabhängigkeit liegt der tiefere Grund dafür, daß der "objektive Geist" sowohl eine Geschichte hat wie in sich geschichtlich ist"

(Riedel, M., 1970, S. 7 f.).

> "Der Begriff des objektiven Geistes wird erst in der Enzyklopädie von 1817, im Zusammenhang mit der bekannten Unterscheidung von subjektivem, objektivem und absolutem Geist eingeführt" (Riedel, M., 1969, S. 12).

So wenig aus der natürlichen "Abstammung" ein "Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden" kann (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph.3, § 393, Zus., S. 71), so wenig kann es ein das eine vor dem anderen menschlichen Individuum von "Natur" auszeichnendes "Talent", "ein Genie zur Tugend" (s. a.a.O., § 395, Zus., S. 89) geben, denn: die alle "natürlichen" Unterschiede relativierende Maßgeblichkeit der "Sittlichkeit", "die Tugend ist etwas Allgemeines, von allen Menschen zu Forderndes" (s. Ebda.). Die Entfaltung der besonderen "Anlagen" und "Talente", die in gewisser Weise zur "natürlichen" Ausstattung eines Individuums gehören, bleibt von Grund auf in das vernünftig Allgemeine der "Sittlichkeit" einbehalten und von daher bestimmt.

16 Der hemmende "Anstoß" ist, von der "ins Unendliche hinausgehenden Tätigkeit des Ich" her gesehen, das schlechthin Unableitbare, Irrationale. Das "Faktum" des "Anstoßes" muß, im Gegensatz zu begriffener Wirklichkeit, in der das Vernunftsubjekt im Vollzug unendlich "in sich zurückgehender Tätigkeit" sich bei sich weiß, als das Anstößige irrationaler Faktizität verstanden werden.

Die mögliche Aufhebung der Abhängigkeit des "intelligenten Ichs" impliziert, daß das "absolute Postulat" praktischer Vernunft, in "Übereinstimmung mit dem reinen Ich" (s. Fichte, J. G., GWL,

S. 178) alle Realität zu sein, nicht nur postuliert, sondern wirklich eingelöst wird. Solange das Ich "seinem Dasein nach" (s. a.a.O., S. 197) jedoch abhängig bleibt und durch irrationale, kontingente Faktizität sich bestimmt findet, kann auch die Abhängigkeit des "Ichs als Intelligenz" nicht aufgehoben werden. Soll das Vernunftsubjekt, seiner selbst mächtig werdend, nicht nur die Forderung der "Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich" (s. a.a.O., S. 178) erheben, so muß es im aufgehobenen Anderssein einer im ganzen durch Vernunft bestimmten Wirklichkeit sich objektiv werden und bei sich wissen können. Dies impliziert, daß auf dem Wege unendlicher Selbstproduktion auch das Daßsein des Nicht-Ichs, d. i. das Faktum des Anstosses, das als die Anstößigkeit irrationaler Faktizität interpretiert werden muß, grundsätzlich aufgehoben und in die Selbstbestimmung absoluter Subjektivität zurückgenommen wird:

> "die Abhängigkeit des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, daß das Ich jenes ... Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, durch sich selbst bestimme"
>
> (a.a.O., S. 168).

> "Das absolute Ich soll demnach sein Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird: denn daß von den besondern Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den notwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sei, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan"
>
> (a.a.O., S. 169 f.).

17 Das Verhältnis von "Moralität" und "Sittlichkeit" ist, - allerdings ohne die Dialektik des Gewissens mit einzubeziehen, - in überzeugender Weise thematisiert worden in Joachim Ritters Studie "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik". Dort heißt es:

> "In der von Hegel erneuerten aristotelischen Lehre von der ethischen Wirklichkeit individuellen Handelns und Lebens liegt die Einsicht beschlossen, daß die moralische Reflexion im inneren Kampfe von Pflicht und Neigung ... auch in die objektiven Zusammenhänge eingelassen ist und sie voraussetzt, in denen durch die Sache selbst vorgezeichnet und festgelegt wird, was je meine Pflicht und Aufgabe und was zu tun und zu lassen recht, billig, gut oder auch nicht gut ist. Damit macht Hegel geltend, daß der Mensch nicht allein in der Innerlichkeit des Gemütes, sondern in den Verhältnissen zu entscheiden und zu handeln hat, in denen er steht, arbeitet, lebt, Interessen hat, Verantwortungen, Pflichten übernimmt. In der Aufhebung der Moralität in das objektive sittliche Sein macht er so die Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, als "Rechtschaffenheit"zu der allgemeinen Bestimmung des Ethischen"
> (Ritter, J., 1969, S. 305 f.).

18 Vgl. Mayer-Tasch, P.C., 1971, S. 9 ff.

Das von der Nationalversammlung erlassene "Loi Chapelier" versucht, alle intermediären Instanzen ausschaltend, das "Einzelinteresse" des Bürgers qua Individuum in ein unmittelbares Verhältnis zum "Allgemeininteresse" zu bringen:

> "Es gibt keine Korporationen mehr im Staat. Es gibt nur noch das Einzelinteresse jedes Individuums und das Allgemeininteresse. Niemandem ist es erlaubt, den Bürgern ein intermediäres Interesse einzuflößen und sie durch Korporationsgeist von den Angelegenheiten der Öffentlichkeit zu entfernen"
> (Kaiser, I., 1956, S. 33).

Von grundlegender Bedeutung für das am 14. 6. 1791 erlassene Gesetz Le Chapelier ist "Artikel I":

> "Die Abschaffung aller Korporationen von Bürgern gleichen Standes und Berufes ist eine der wesentlichen Grundlagen der französischen Verfassung; es ist daher verboten, sie de facto, unter welchem Vorwand, in welcher Form auch immer, wiederzubegründen"
>
> (zit. nach Grab, W., 1973, S. 49).

19 Hegel interpretiert den bei Hobbes als "bellum omnium contra omnes" sich definierenden "Naturzustand" auf bürgerliche Konkurrenzgesellschaft hin und macht damit die gesellschaftliche Prämisse der Hobbesschen Konstruktion sichtbar. Damit nimmt er aber, in nuce jedenfalls, die Hobbesinterpretation Macpherson's vorweg. Was Hobbes unter "status naturalis" versteht, handelt Macpherson zufolge bereits

> "von dem gesellschaftlichen, nicht dem natürlichen Menschen"
>
> (Macpherson, C. B., 1967, S. 28).

> "Um zum Naturzustand zu gelangen, schob Hobbes das Gesetz beiseite, nicht jedoch die gesellschaftlich erworbenen Verhaltensweisen und Begierden des Menschen"
>
> (a.a.O., S. 35).

Auch bei Macpherson wird die gesellschaftliche Prämisse der Hobbesschen Konstruktion mit dem freien Spiel der Kräfte im Rahmen einer den Menschen in geschichtsloser Unmittelbarkeit auf seine "Kräfte" und "Bedürfnisse" hin reduzierenden, abstrakten Markt- und Konkurrenzgesellschaft identifiziert:

> "In einer Gesellschaft, in der Arbeit zur Ware wird, und in der verschiedene Stufen des Begehrens, der Fähigkeiten oder des Besitztums existieren, wird ein auf Konkurrenz beruhender <u>Warenmarkt</u> zu einem Markt werden, auf dem <u>alles</u> der Konkurrenz unterliegt"
>
> (a.a.O., S. 69).

20 Hegel begreift die logische Figur der "Differenz" als den spezifischen Modus, in dem die Identität von Vernunft und Wirklichkeit im Horizont seiner Zeit sich realisiert. Sie darf nicht mit dem Problem der "Entzweiung des Daseins" und der "in ihr begründeten Diskontinuität der Geschichte" (Ritter, J., 1969, S. 218), das in Ritters berühmter Abhandlung "Hegel und die französische Revolution" (1956) den Mittel- und Angelpunkt der Interpretation bildet, verwechselt oder unmittelbar gleichgesetzt werden. - Ritter stellt die These auf, Hegel versuche

> "die Entzweiung und Diskontinuität positiv als Form der geschichtlichen Kontinuität und Einheit zu begreifen"
>
> (s. a.a.O., S. 225)

oder, dasselbe anders ausgedrückt, in der "Entzweiung selbst" zeige "sich die in der Gegenwart vorhandene Vernunft" (s. a.a.O., S. 229). Die Begründung dieser These erfolgt in zwei Schritten: zum einen durch den - meiner Auffassung nach - überzeugenden Nachweis, daß die emanzipative Selbstbestimmung der Revolution, die das universelle Recht auf Freiheit nur in radikalem Bruch mit der Substanz der Herkunftsgeschichte glaubt zur Geltung bringen zu können, ihren eigenen welthistorischen Gehalt verkennt, zum andern durch den Versuch, im Rückgang auf "bürgerliche Arbeitsgesellschaft" und ihre wahrhaft "epochale, alles bestimmende Umwälzung" (s. a.a.O., S. 219) die Theorie "der politischen Revolution" (s. Ebda.) in einer Theorie der bürgerlichen Gesellschaft "aufzuheben" (s. Ebda.).

Richtig ist meiner Auffassung nach, daß im

> "Widerspruch zu ihrer emanzipativen und den Zusammenhang mit der Geschichte der Herkunft

ausschließenden Selbstbestimmung"
(a.a.O., S. 200 f.)

die französische Revolution erstmals in politisch-rechtlicher Form zur Geltung bringt, was die europäische Geschichte als Weltgeschichte, d. i. als menschlich universelle, konstituiert: die Freiheit des Menschen.

> "Die für die europäische Weltgeschichte konstitutive Freiheit ist durch die Revolution zum Prinzip aller staatlichen und rechtlichen Ordnung erhoben worden. Es ist nicht mehr möglich,hinter dieses Prinzip zurückzugehen. Recht - jetzt prinzipiell Menschenrecht - hat die Allgemeinheit der Gattung erreicht"
> (a.a.O., S. 202).

> "Das Weltgeschichtliche der europäischen Geschichte ist die Freiheit des Menschseins, das bedeutet aber, daß <u>die Revolution selber</u>, indem sie die Freiheit zu dem Grund macht, auf dem alle Rechtssatzung basiert wird, <u>positiv als Epoche der europäischen Weltgeschichte und ihrer Freiheit des Menschseins gelten muß</u>"
> (a.a.O., S. 200).

> "<u>Nicht die Restauration, sondern die Revolution vertritt daher das Prinzip der europäischen Geschichte</u>"
> (a.a.O., S. 206).

Ritters Begründung für die These, daß Hegels "Auseinandersetzung mit der politischen Revolution" (s. a.a.O., S. 219) in einer Theorie der bürgerlichen Gesellschaft ihre Aufhebung finde, halte ich dagegen für fragwürdig. Problematisch ist natürlich nicht diese These selbst, sondern die spezifische Form ihrer Durchführung und Begründung.

In "Begegnung mit der Politischen Ökonomie" (s. a. a.O., S. 223) werde Hegel klar,

> "daß <u>die politische Revolution selber und damit auch ihre zentrale Idee der Freiheit geschicht-</u>

lich zum Aufkommen der neuen Gesellschaft gehören; diese ist ihre Aktualität und geschichtliche Notwendigkeit. Die Freiheit für alle ist ihre konstitutive Bedingung, sofern sie die Einzelnen in der Gleichheit ihrer Bedürfnisnatur und so in der Herauslösung aus allen sie politisch oder rechtlich einschränkenden Institutionen ... zu ihrem Subjekt hat"

(a.a.O., S. 223 f.).

Bürgerliche Gesellschaft, die im Anschluß an die englische Politische Ökonomie als "System der Bedürfnisse" sich definiert,

"ist diejenige Gesellschaft, die - in grundsätzlicher Emanzipation aus allen Voraussetzungen der geschichtlich überkommenen Lebensordnungen des Menschen - allein die Bedürfnisnatur des Menschen als des Einzelnen und ihre Befriedigung in der Form der abstrakten Arbeit und Arbeitsteilung zum Inhalt hat"

(s. a.a.O., S. 219 f.).

Damit ist erst die Basis erreicht, von der aus begriffen werden kann, was "die Entzweiung und die durch sie gesetzte abstrakte Geschichtslosigkeit positiv bedeutet und leistet"(s. a.a.O., S. 228). Bürgerliche Gesellschaft gibt, indem sie

"auf den Naturbereich des menschlichen Daseins, auf seine Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit"

(s. Ebda.)

sich beschränkt,

"seine sonstigen Lebenszusammenhänge frei"

(s. Ebda.).

"Indem sie nur den "natürlichen Willen" des Menschen zum Inhalt hat, gibt sie ihm ... die "wahren Bestimmungen der Freiheit" und seines Selbstseins frei.In dieser Freigabe liegt der positive geschichtliche Sinn der abstrakten Freiheit und ihrer emanzipativen Konstituierung durch die Entzweiung"

(a.a.O., S. 229).

Was für Hegel selbst im Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der Revolution steht, nämlich der Ver-

such, das universelle Recht auf Freiheit im Zeichen des egalitären Citoyenideals Rousseaus zu verwirklichen, und das notwendige Scheitern dieses Versuchs, bleibt bei Ritter paradoxerweise gerade unbeachtet. Vom konstitutiven Freiheitsprinzip revolutionärer Subjektivität selbst, die, alle Schranken einer herrschaftsständisch-korporativen Privilegienordnung aufhebend, auf dem Wege radikaler Entmediatisierung die unmittelbare Identität des "einzelnen" mit dem vernünftig "allgemeinen Willen" herzustellen sucht, ist bei Ritter überhaupt nicht die Rede. Aus der Verkehrung dieser Identität, - in Rousseaus "Abhandlung über die Politische Ökonomie" ist die patriotische "Tugend" (vertu) des Citoyen durch sie definiert, - in den "Schrecken", d. i. in die terroristische Gewalt des abstrakt Allgemeinen, leitet Hegel aber seine Konstruktion des postrevolutionären, konstitutionellen Staates ab. Bürgerliche Gesellschaft kann mit dem postrevolutionären Staat Hegels zeitgebundener Einsicht zufolge nur vermittelt werden, wenn sie von neuem in ständisch-korporativer Form sich organisiert, in berufsständischer Form allerdings, so daß an die Stelle zentralistischer Gewalt Zentren regionaler Autonomie und korporativer Selbstverwaltung treten. Ständisch überformte bürgerliche Gesellschaft aber reduziert sich nicht auf ein "System der Bedürfnisse", sondern muß vielmehr als ein System vernünftig organisierter Interessen begriffen werden, für das nicht das "Naturprinzip" der englischen Politökonomie, sondern der Legitimationszwang konstitutiv ist, daß konkurrierende Partikularinteressen in rationaler Form nur dann zur Geltung gebracht werden können, wenn sie zugleich als vernünftig allgemeine reflektiert werden. Die

mögliche Anerkennung der konkurrierenden bürgerlichen "Privatpersonen" qua "sittlicher Subjekte" impliziert, daß sie ihr Handeln auf dieses Legitimationsprinzip verpflichtet wissen. Andernfalls nämlich müßte das für die bürgerliche Gesellschaft qua "System der Bedürfnisse" konstitutive "Naturprinzip" von Hobbes Konstruktion des "Naturzustandes" her interpretiert werden. Bürgerliche Gesellschaft, die nicht als ein System vernünftig organisierter Interessen begriffen werden könnte, würde keineswegs, wie Ritter unterstellt, alle geistig-sittlichen Lebenszusammenhänge freisetzen, so daß sie in ihrer geschichtlichen Substanz gerade dadurch bewahrt würden, daß der Mensch in geschichtsloser Unmittelbarkeit auf seine abstrakte "Bedürfnisnatur" und Arbeitskraft sich reduzieren würde. Im Gegenteil: der Mensch könnte auf dem Boden bürgerlicher Gesellschaft überhaupt nicht mehr als freies, geistiges Subjekt sich verstehen. Der "Verlust der Sittlichkeit", wie er für die als "Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 289, S. 396) sich definierende bürgerliche Konkurrenzgesellschaft konstitutiv ist, bliebe, auch wenn im Rahmen geregelter Konkurrenz nur von einem "Rest des Naturzustandes" noch die Rede sein könnte, in unaufhebbarer Weise fixiert.

21 Vgl. die "Einleitung" zu Mayer-Taschs Habilitationsschrift: Korporativismus und Autoritarismus. Eine Studie zu Theorie und Praxis der berufsständischen Rechts- und Staatsidee, Frankfurt a.M., 1971.

22 Macpherson interpretiert Hobbes Konstruktion des status naturalis und des Sozial- beziehungsweise

Herrschaftsvertrags als "Theorie des Besitzindividualismus".

23 Hegel spielt damit zweifellos auf Lockes Theorie der bürgerlichen Gesellschaft an, deren Kern das natürliche Recht auf Eigentum ausmacht:

> "Das große und hauptsächliche Ziel ... , zu dem sich Menschen in Staatswesen zusammenschließen, ist die Erhaltung ihres Eigentums"
> (Locke, J., 1966, S. 100).

24 Hegel unterscheidet sich von den Theoretikern der Restauration (A. Müller, F. Gentz, Bonald, de Maistre) dadurch, daß sein Begriff der Korporation keineswegs alle zwischenstaatlichen Mächte oder gar alle überindividuellen, gesellschaftlichen Gebilde, den Staat eingeschlossen, umfaßt. Vielmehr ist es für Hegel kennzeichnend, daß er die Korporationen als eine spezifische Organisationsform des tragenden Standes der bürgerlichen Gesellschaft, d. i. des Gewerbestandes, verstanden wissen will. Korporationen sind Selbstverwaltungsorgane des freien Gewerbestandes, der, mit dem Besitzbürgertum im Grunde identisch,in den Handwerker-, Fabrikanten- und Handelsstand sich gliedert. Von den unselbständigen Lohnarbeitern ist dabei, wie I. Fetscher zu Recht hervorhebt, bezeichnenderweise nicht die Rede (vgl. Fetscher, I., 1976, S. 244).

> "Hegels Korporationen sollen keine Zünfte und Gilden sein (vgl. § 255), sie sind aber auch keine Gewerkschaften, da Hegel den Unterschied von Unternehmern und Lohnarbeitern vollständig ignoriert. Es handelt sich um Selbstverwaltungsorganismen einzelner Wirtschaftszweige"
> (a.a.O., S. 247).

M. Riedel versucht Hegels Begriff der Korporation vor allem dadurch zu verdeutlichen, daß er ihn gegen die Korporationstheorie der politischen Restau-

ration abgrenzt:

> "Im Gegensatz zur Romantisierung der Korporationstheorie in der zeitgenössischen Rechts- und Staatslehre, aber auch in deutlicher Abhebung von der traditionell-politischen Auffassung dieses Begriffs, bezieht ihn Hegel lediglich auf einen bestimmten "Zweig der bürgerlichen Gesellschaft" (§ 252). "Korporationen" sind ihm weder die Gemeinden, Städte und Stände in ihrer politischen Verfassung (- "Bürger- und Adels-Corporationen"), noch alle "Gemeinschaften" beziehungsweise "Gesellschaften" bis hin zu Staat und Kirche, sondern Organisationsformen des "Arbeitswesens der bürgerlichen Gesellschaft" (§ 251), welche die Isolierung der Individuen auf sich selbst und ihre besonderen Zwecke aufheben sollen"
>
> (Riedel, M., 1970, S. 65).

Weder bei Fetscher noch bei Riedel wird jedoch berücksichtigt, daß Hegel seinen Korporationsbegriff in einer doppelten Frontstellung entwikkelt: zum einen stellt Hegel ihn nämlich, - dies wird gesehen, - der eigengesetzlichen Dynamik einer lediglich an der Markträson orientierten bürgerlichen Konkurrenz- und Klassengesellschaft entgegen (vgl. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 244; § 253), zum andern aber auch der zentralistischen Gewalt des revolutionären Staates, die er als das Resultat radikaler Entmediatisierung begreift. - Der Versuch, im Ausgang von einer "atomistisch" in isolierte Individuen aufgelösten bürgerlichen Gesellschaft antike Polisdemokratie im Sinne des Rousseauschen Citoyenideals, d. i. der unmittelbaren Identität der Privatinteressen mit dem öffentlichen Interesse oder des "einzelnen" mit dem "allgemeinen Willen", von neuem zur Geltung zu bringen, ist, wie die Verkehrung "absoluter Freiheit" in den"Schrecken" gezeigt hat, zum Scheitern verurteilt.

Andererseits sind die konkurrierenden Individuen, solange sie soziale Anerkennung ausschließlich durch die "äußerlichen Darlegungen" ihres ökonomischen "Erfolgs" (s. a.a.O., § 253, S. 325) zu finden suchen, zwar rechtlich, nämlich als "Privatpersonen" des "abstrakten Rechts", nicht aber als sittliche Subjekte anerkannt. Die notwendige sittliche Anerkennung kann dem bürgerlichen Individuum nur zuteil werden, sofern es einem bestimmten Berufsstand angehört. Dann erst ist

> "anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigern Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat: - es hat so in seinem Stande seine Ehre"
>
> (a.a.O., § 253, S. 324).

Die "Isolierung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbs" (s. a.a.O., § 253, S. 325) ist aufgehoben, - Hegels Intention und Auffassung zufolge jedenfalls. Die Möglichkeit sittlicher Anerkennung setzt voraus, daß

> "der auf sein Besonderes gerichtete, selbstsüchtige Zweck zugleich sich als allgemeinen"
> "faßt und bethätigt"
>
> (s. a.a.O., § 251, S. 323).

Darin ist Hegel prinzipiell Recht zu geben. Die Anerkennung des bürgerlichen Individuums als sittliches Subjekt ist tatsächlich nur im institutionellen Rahmen eines vernünftig organisierten Systems der Interessen denkbar, in dem partikulare Interessen und Zielsetzungen zugleich, um in rationaler Form zur Geltung gebracht werden zu können, als vernünftig allgemeine reflektiert werden müssen. Problematisch ist keineswegs diese grundlegende Einsicht Hegels, sondern vielmehr ihre spezifische Auslegung, d. i. die unmittelbare Identifikation eines derartigen Systems mit der ständisch-korporativen Überformung eines

nach dem"Naturprinzip" organisierten "Systems der Bedürfnisse".

Fetscher und Riedel heben zu Recht hervor, daß die Korporationen primär die Funktion einer Versittlichung des "Arbeitswesens" (s. Ebda.) zu erfüllen haben.

> "Absicht dieser Konstruktion", heißt es bei Fetscher,
> "ist in erster Linie, die "Atomisierung" der bürgerlichen Gesellschaft und die aus ihr folgende Tendenz zu unumschränkter Besitzakkumulation und Konkurrenz zu beschränken"
>
> (Fetscher, I., 1976, S. 247 f.).

Und M. Riedel schreibt:

> "Die Besonderheit, in welche die sittliche Idee innerhalb des Systems der Bedürfnisse ganz "verloren" schien, erhebt auf der Stufe der Korporation das "Allgemeine", das in ihren immanenten Interessen ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Thätigkeit". Dadurch kehrt, nach § 249 der Rechtsphilosphie, das "Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück; dieß macht die Bestimmung der Korporation aus"
>
> (Riedel, M., 1970, S. 64).

Auf dem Boden des "modernen Staates", - d. i. des Groß- und Nationalstaates, - kann Hegels Auffassung zufolge der Einzelne an den "allgemeinen Angelegenheiten" nicht mehr unmittelbar, sondern, gerade weil vom Prinzip unmittelbarer Betroffenheit im Rahmen des eigenen Interessen- und Erfahrungshorizonts nicht abstrahiert werden darf, nurmehr auf dem Umweg über korporative Formen der Selbstverwaltung partizipieren:

> "In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Antheil an den allgemeinen Geschäften des Staates: es ist aber nothwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Thätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne

> Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 255, Zus., S. 326).

Auch dem Gedanken einer berufsständisch-korporativen Mediatisierung läßt sich politische Aktualität abgewinnen:

> "Der Gedanke, daß es in modernen Großstaaten für den einzelnen Bürger immer schwieriger wird, sich an der demokratischen Gestaltung des Ganzen aktiv zu beteiligen, und daß mannigfaltige Formen der "Mitbestimmung" im Rahmen von Organisationen oder Unternehmungen ihm die Chance der Entfaltung seiner politischen Existenz eröffnen könnten, ist erst in jüngster Zeit wieder aufgetaucht. So veraltet in anderer Hinsicht Hegels Gedanke einer korporativen Gliederung der Gesellschaft auch sein mag, mit diesem letzten Hinweis hat er noch einmal ein Problem berührt, das noch immer einer befriedigenden Lösung harrt"
>
> (Fetscher, I., 1976, S. 248).

Hegel verklärt die "Korporation" zur "zweiten Familie". Auf die damit verbundene Problematik wird an anderer Stelle noch Bezug genommen werden.

25 M. G. Singer versucht, den "kategorischen Imperativ", d. i. das Prinzip der widerspruchsfreien Verallgemeinerungsfähigkeit oder Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen, als das maßgebliche Prinzip "moralischen Argumentierens" von neuem zur Geltung zu bringen. Er vertritt jedoch die Auffassung, daß Kants ethischer Rigorismus, der auf die Realisierungsbedingungen, - Singer identifiziert sie mit den individuellen Voraussetzungen, äußeren Bedingungen, Umständen und Folgen des Handelns, - keinerlei Rücksicht nimmt, "mit dem kategorischen Imperativ nicht notwendig zusammenhängt, ja, daß er sogar mit ihm unverträglich ist" (Singer, M.G., 1975, S. 257; vgl. S. 262 ff., S. 276).

Der "kategorische Imperativ" stelle zwar das "Prinzip" dar, "das über die Richtigkeit oder Nicht-Richtigkeit einer jeden Handlung entscheiden soll" (s. a.a.O., S. 276), könne aber

> "auf keine Handlung unabhängig von einem bestimmten Kontext angewandt werden. Die Handlung, auf die es angewandt werden kann, muß immer spezifiziert sein als eine Handlung unter bestimmten Umständen oder zu einem bestimmten Zweck"
>
> (s. a.a.O., S. 276 f.).

Der "Kontext", durch den die Intention und Regel einer bestimmten Handlungsweise "spezifiziert" werden muß, reduziert sich bei Singer jedoch, tendenziell jedenfalls, in situationsethischer Form auf die Berücksichtigung der jeweils gegebenen individuellen Voraussetzungen, äußeren Umstände und Bedingungen des Handelns. Moralische Argumentation, die von isolierten, einzelnen Handlungsmaximen ausgeht, kann zwischen substantiellen Voraussetzungen des Handelns im Rahmen institutioneller Vermittlungszusammenhänge, die, sofern ihre Gliederung in unterschiedliche Handlungssysteme in ihrer inneren Notwendigkeit begriffen werden können soll, in sich durch Vernunft bestimmt sein müssen, und den jeweils gegebenen äußeren Umständen und Bedingungen des Handelns auf der Ebene kontingenter Faktizität nicht unterscheiden, zumindest nicht in der gebotenen, prinzipiellen Form. Sie ist in Gefahr, den kritische Rechenschaftsgabe erst ermöglichenden Unterschied zwischen substantiellen und kontingenten Realisierungsbedingungen des Handelns zu nivellieren. Der tiefere Grund dafür scheint mir darin zu liegen, daß Singer lediglich die selektive Funktion des "kategorischen Imperativs" berücksichtigt, jedoch völlig außer acht läßt, daß dieses Prinzip - wie vor allem in den Mittel-Zweckformeln deutlich wird - zugleich die Funktion

zu erfüllen hat, die unterschiedlichen Handlungsmaximen in den konsistenten Regel- und Handlungszusammenhang eines "Reichs der Zwecke" zu integrieren. Die Mannigfaltigkeit der unterschiedlichen Handlungsmaximen bleibt deshalb in ihrem inneren Zusammenhang unbegriffen, d. i. unbestimmt.

Wenn Hegel in Auseinandersetzung mit dem "kategorischen Imperativ" kritisiert, daß man

> "mit dem bloßen Princip der Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst"
> (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 54, Zus., S. 154)

"nicht von der Stelle" (s. Ebda.) komme, so bestreitet er natürlich nicht, daß die subjektive Intention und Regel einer bestimmten Handlungsweise im Sinne widerspruchsfreier Verallgemeinerungsfähigkeit auf ihre mögliche Übereinstimmung mit sich hin überprüft werden kann. Was er kritisiert ist vielmehr, daß der notwendige Rekurs auf die substantiellen Voraussetzungen des Handelns unterbleibt und diese selbst in ihrer inneren Notwendigkeit nicht expliziert werden können, d. i. unausgewiesen bleiben. Hegel versucht dies vor allem in Auseinandersetzung mit Kants Beispiel vom "Depositum" zu verdeutlichen. Hegel kommt darauf in unterschiedlichem Kontext, - in der Phä.d.G., der Ph.d.R. und der Gesch.d.Ph., - immer wieder zurück. Was er als substantielle Voraussetzung, die Kants Beispiel zugrundeliegt, aufzudecken sucht, ist die Institution des Privateigentums. Die Notwendigkeit, daß das Eigentum eines anderen respektiert werden müsse, setzt voraus, daß diese Institution selbst in ihrer Notwendigkeit ausgewiesen werden kann:

"In Ansehung des Eigenthums ist das Gesetz: das Eigenthum soll respektirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Gesetz seyn. Das ist richtig. Aber das Eigenthum ist vorausgesetzt: ist es nicht, so wird es nicht respektirt; ist es, so ist es (d. h. dann, wenn es rechtmäßiges Eigentum gibt, soll es Eigentum wirklich geben, muß es allgemein respektiert werden, S. R.). Setze ich kein Eigenthum voraus, so ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden; es ist ganz formelle Bestimmung"

(Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 3, S. 592).

26 Als Kriterium, das über die Richtigkeit oder Nicht-Richtigkeit des Handelns entscheidet, bleibt Kant zufolge

"nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden"

(Kant, I., GMS, B 17).

Von dieser Formulierung ist es offensichtlich nur ein Schritt zur Interpretation des kategorischen Imperativs als eines reflexiven Mechanismus, d. i. als genereller Regel zur Erzeugung aller rational ausweisbaren, verbindlichen Handlungsregeln überhaupt. "Allgemeingültige Gesetzgebung" darf dabei jedoch keineswegs nur analog zur Formulierung einer Gesetzeshypothese auf dem Wege generalisierender Induktion verstanden werden, sondern impliziert vielmehr den Rekurs auf gesetzmäßige, d. i. konsistente Handlungssysteme im Rahmen eines "Reichs der Zwecke".

27 Völlig unhaltbar ist die Unterstellung, "die Hegelsche Vorstellung vom Individuum" beinhalte in ihrem "Kern" "die Empfehlung zur schrankenlosen Anpassung" (s. Röhrich, W., 1972, S. 81).

28 Kant unterscheidet zwischen "hypothetischen" und "kategorischen Imperativen", wobei ein hypothetischer Imperativ als Regel ("Ratgebung") der "Klugheit" oder der "Geschicklichkeit" sich definiert, ein kategorischer Imperativ dagegen als "moralische" Regel ("Gesetz"; - vgl. Kant, I., GMS, B 43). - Imperative der "Klugheit" und "Geschicklichkeit" sind an "vorgegebene Zwecke" gebunden. Die Rechtfertigung eines Satzes der Form "A sollte x tun" bezieht sich also nicht auf die "Zwecke" oder Zielbestimmungen des Handelns selbst, sondern lediglich auf die Wahl der Mittel, die notwendig sind, wenn bestimmte Zwecke erreicht werden sollen.

> "Alle Imperative ... gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen, vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte"
>
> (a.a.O., B 39).

Was Kant über "Imperative der Geschicklichkeit" sagt, gilt grundsätzlich auch für solche der "Klugheit":

> "Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun müsse, um ihn zu erreichen"
>
> (a.a.O., B 41).

Imperative der "Klugheit", - auf welche die eudämonistische Moral der Aufklärung im Grunde sich reduziert, - wären mit den Imperativen bloßer "Geschicklichkeit" beziehungsweise strategisch-instrumenteller Rationalität völlig identisch, vorausgesetzt, "die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben" (s. a.a.O., B 48). Das Ziel nämlich, dem die "Ratschläge" der "Klugheit", wie sie eine entsprechende Lebenserfahrung an die Hand gibt, gel-

ten, ist unmittelbar das Ziel der menschlichen Bedürfnisnatur selbst: die "Glückseligkeit", d.i. die umfassende und auf Dauer gestellte Befriedigung der unmittelbaren (faktischen) Lebensbedürfnisse. Man kann aber

> "nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, - von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern"
>
> (a.a.O., B 47).

Der Imperativ der Klugheit ist von dem

> "der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck (je nach partikularer Interessenlage, S.R.) bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist"
>
> (s. a.a.O., B 48).

Beide gebieten

> "aber bloß die Mittel zu demjenigen ..., von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte"
>
> (s. Ebda.).

Bildung im emphatischen Sinne, die den Menschen als mündiges Subjekt zum Ziel hat, kann nicht, - im Sinne der Entwicklung strategisch-instrumenteller Handlungskompetenz, - auf eine Erziehung zur "Geschicklichkeit" für "beliebige Zwecke" sich reduzieren, die in ihrer Vernünftigkeit selbst unausgewiesen bleiben.

> "Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht <u>vielerlei</u> lernen zu lassen, und sorgen für die <u>Geschicklichkeit</u> im Gebrauch der Mittel zu allerlei <u>beliebigen</u> Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch <u>möglich</u> ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich versäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen"
> (a.a.O., S. 41 f.).

29 Kant schreibt in der "Vorlesung zur Ethik":

> "Stimmt die Intention der Handlung, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird, mit sich selbst, so ist sie moralisch möglich; stimmt die Intention der Handlung, wenn sie allgemein gemacht wird, nicht mit sich selbst, so ist sie moralisch unmöglich ... Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird"
>
> (Kant, I., Vorlesung zur Ethik, S. 53).

Um in exemplarischer Weise zu verdeutlichen, was damit gemeint und impliziert ist, soll ein Beispiel von M. G. Singer angeführt werden, das auch insofern aufschlußreich ist, als es den notwendigen Rekurs auf die substantiellen Voraussetzungen des Handelns im Rahmen komplexer Handlungssysteme aufzeigt:

> "Jemand, der sich weigert, seine Steuern zu zahlen, "könnte es nicht als ein allgemeines Gesetz wollen, daß jeder das täte". Denn wenn jeder sich weigerte, Steuern zu zahlen, würde damit gerade die Verwirklichung der Ziele vereitelt, die er dadurch, daß er seine Steuern nicht zahlt, zu erreichen sucht. Vermutlich ist der Zweck, den jemand mit seiner Weigerung, Steuern zu zahlen, verfolgt, der, mehr Geld für seinen persönlichen Gebrauch oder für seine eigenen Zwecke zur Verfügung zu haben. ... Wenn nun niemand Steuern zahlte, würde die Regierung mit allen ihren öffentlichen Einrichtungen zusammenbrechen, das Finanzsystem würde zusammenstürzen und das gesparte Geld hätte keinen Wert mehr. Es würde sich in der Tat nicht mehr um Geld, sondern wertlose Münzen oder Stücke Papier handeln. Die Zwecke, die man durch seine Weigerung, Steuern zu zahlen, zu erreichen sucht, hängen von einem Rechtssystem (einschließlich einem komplexen Kreditsystem) ab, das zerstört würde, wenn jeder dasselbe täte. Indem er sich somit weigert, Steuern zu zahlen, übervorteilt er andere. Er beansprucht für sich selbst ein Privileg, das er ihnen nicht zugestehen wollte, denn sein eigenes Auskommen hängt davon ab, daß andere nicht dasselbe tun. Das ist genau der Grund, warum seine Handlung nicht richtig ist (M. G. Singer, 1975, S. 292 f.).

30 Schuldig bleibt diesen Nachweis auch M. Sommer (in: Die Selbsterhaltung der Vernunft, 1977), der allerdings, im Gegensatz zu M. G. Singer, die doppelte, d. i. die selektive und integrative Funktion, die das Prinzip des "kategorischen Imperativs" zu erfüllen hat, klar herausgearbeitet hat. Sicher: die Vernunft impliziert, wenn sie als handlungsleitendes Prinzip nicht sich selbst zerstören soll, konsistente Handlungssysteme. Handlungssysteme sind also dadurch kritisierbar, daß unterschiedliche Maximen, die in sie integriert werden sollen, als inkompatibel und damit die Systeme selbst als inkonsistent sich erweisen. Damit ist aber lediglich bewiesen, daß die "Selbsterhaltung der Vernunft" beziehungsweise die Selbstidentität autonomer, vernunftgeleiteter Subjekte in derartigen Handlungssystemen nicht aufrechterhalten werden könnte. Völlig offen bliebe dagegen, wie ein Handlungssystem, das diese Voraussetzung erfüllt, im Sinne "positiver Vernünftigkeit" an und für sich selbst sich bestimmt. Die Selbsterhaltung der Vernunft muß ein uneinlösbarer Anspruch bleiben, wenn kritische Vernunft lediglich immer wieder andere Handlungszusammenhänge sich vorgeben lassen beziehungsweise rekonstruieren könnten, um diese auf ihre Konsistenz hin zu untersuchen, anders ausgedrückt: wenn ihre Funktion auf eine rein kritische sich reduzieren würde, so daß es einem glücklichen Zufall zu danken wäre, wenn irgendein System seiner kritischen Rekonstruktion einmal standhielte.

31 Der konstitutive Zusammenhang zwischen unversöhnter Innerlichkeit und verdinglichter Realität wird bereits in der Jenenser Schrift "Glauben und Wissen" herausgearbeitet. - Hegel begreift, daß der Protestantismus seiner Zeit, - in exemplarischer Weise

repräsentiert durch die Glaubensphilosophie Jacobis, - vergebens versucht, vor der mit der Aufklärung zur beherrschenden Macht gewordenen Verstandesreflexion, d. i. vor deren kritisch-verdinglichenden Funktion, in das Refugium "schöner Subjektivität" sich zurückzuziehen und gerade dadurch, daß er das Absolute nicht mehr in seiner die Realität übergreifenden Totalität, sondern lediglich noch im "unheilbaren Schmerz" (s. Hegel, G.W.F., Gl. u. Wi., S. 288) "unendlicher Sehnsucht" (s. Ebda.) zu vergegenwärtigen vermag, enthüllt, wie sehr er in der Flucht vor der verdinglichenden Macht kritischer Verstandesreflexion als reine Subjektivität an diese gefesselt und selber noch deren Produkt bleibt. Die reinliche Scheidung von "Objektivem" und "Subjektivem" (vgl. a.a.O., S. 282), - genauer gesagt zwischen der Objektivität "positiven Wissens" (s. a.a.O., S. 281), das auf "Endliches" und "Empirisches" (s. Ebda.) beschränkt bleibt, und der Zurücknahme christlicher Glaubenssubstanz in die unversöhnte Subjektivität eines ebenso unbestimmt wie unerfüllt bleibenden "Sehnens und Ahnens" (s. Ebda.), - ist im selben Maße für die unaufhebbare Endlichkeit kritischer Verstandesreflexion wie für die "schöne Subjektivität" protestantischer Innerlichkeit konstitutiv. "Schöne Subjektivität", die selbst noch ein Produkt der Verstandesreflexion bleibt, überwindet diese nicht, sondern stärkt und befestigt sie vielmehr in ihrer verdinglichenden Macht gerade dadurch, daß sie, im Schein des reinen Gegensatzes befangen, sich ihr zu entziehen sucht. "Schöne Subjektivität", die im Gegensatz zur verdinglichenden Macht bornierter Verstandesreflexion sich konstituiert, ist in Wahrheit nur deren andere Seite, d. i. das korrelative Extrem, das in seiner inneren Verkehrtheit sich selbst nicht begreift:

"Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich vertagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde"

(a.a.O., S. 281 f.).

"Diese Macht, welche dem Verstande durch die subjektive Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnsucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts ist, zuerst zu widersprechen scheint, ist eine eben so nothwendige Seite, als ihr Bestreben gegen ihn. ... Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Festseyn der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint"

(a.a.O., S. 282).

Kann das "Absolute" nicht mehr als Totalität begriffen werden, die "über die Realität übergreift", so entgleitet es, zurückgenommen in die Subjektivität eines vernunfttranszendenten "Glaubens", in das Jenseitige, Unbestimmte eines uneinholbaren "Ideals", und mögliche Erkenntnis reduziert sich auf das "positive Wissen" verdinglichter Realität beziehungsweise auf die Erkenntnismöglichkeit einer unaufhebbar endlichen, "mit Sinnlichkeit afficirten Vernunft" (s. a.a.O., S. 291). - Hegel sieht im "Prinzip des Nordens", d. i. im Protestantismus, die gemeinsame Wurzel für die "Reflexionsphilosophie" seiner Zeit.

"Die große Form des Weltgeistes ..., welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Princip des Nordens, und, es religiös angesehen, des Protestantismus; - die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt"
(a.a.O., S. 281).

Hegel stellt die These auf, daß diese

> "mächtige Geistesform, welche ihr Princip ist, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit seines Bewußtseyns und seiner philosophischen Bildung ... erlangt"
> (Ebda.).

Das "gemeinschaftliche Grundprincip" (s. a.a.O., S. 288) der drei "möglichen Formen" (s. Ebda.) der Reflexionsphilosophie (repräsentiert durch Kant, Jacobi und Fichte) erkennt Hegel in der

> "Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten"
> (s. Ebda.).

32 K. Rothe weist zu Recht darauf hin, daß

> "die Trennung der Bereiche von Arbeit und Herrschaft ... bis zur Französischen Revolution die ganze Geschichte bestimmte und das Grundprinzip einer Gesellschaft ungleichen Rechts ausmachte. Sie gelangte schon bei Aristoteles ... zu einer ersten umfassenden Darstellung"
> (Rothe, K. 1976, S. 21).

> "Aristoteles bestimmt die "Ökonomie" als den zum Hauswesen (οἶκος) gehörigen Bereich der Versorgung der Individuen mit den zum Lebensunterhalt nötigen Gütern, die durch die Arbeit der Unfreien unter der Leitung ihres Herrn, des Hausvaters, bereitgestellt werden" (Pol. 1256 bis 30; 1258 a 17). Die freien Haushaltungsvorstände bilden ihrerseits die "Polis", das Ganze und den Inbegriff der politischen Beziehungen der Gemeinschaft der Bürger, die durch die Gleichheit des Herrschens und Beherrschtwerdens definiert werden (vgl. a.a.O., 1259 b 4, 1255 b 20, 1277 b 7, S. R.) und der Sorge für das Lebensnotwendige dadurch enthoben sind, daß diese in ihren Hauswesen von anderen wahrgenommen wird"
>
> (vgl. a.a.O., 1269 a 34, 1278 a 8, 1328 b 41, 1329 a 20, S. R.; - Rothe, K., 1976, S. 21 f.).

Die in Klammern angeführten Literaturhinweise sind von K. Rothe übernommen.

"Zusammen mit der natürlich-individuellen Einzelheit wird die Arbeit als Sorge für das Notwendige und für die Befriedigung der einzelnen Bedürfnisse des Menschen von der Bürgergemeinschaft ausgeschlossen. Die Arbeit macht "Körper, Seele und Geist der Freien" zur "Tüchtigkeit" unbrauchbar (1337 b 8-11), Handarbeiter und Handwerker gehören daher "in der bestverfaßten Bürgergemeinschaft nicht zu den Bürgern",ebensowenig wie die Bauern. Die Arbeit obliegt der Ökonomie (1256 b 27-30) und wird dort unter dem Befehl des Herrn ..., der selbst freier Bürger ist, von Sklaven ... ausgeführt (1253 b 15), die keine Subjekte der Polis und des Rechts, sondern "so etwas wie ein beseelter und abtrennbarer Teil des Körpers des Herrn" (1255 b 11) und "ein Werkzeug zum Leben" (1253 b 31) sind. Sie werden von Aristoteles als der "Tugend" und Vernünftigkeit unfähige, ganz den Begierden hingegebene Wesen beschrieben (vgl.1254 b 22, 1260 a 12, 1281 b 19, 1260 a 34, 1336 b 12, S. R.), die daher von Natur allein zu körperlicher Arbeit bestimmt sind und von ihrem Herrn rechtens beherrscht werden, so wie auch die Seele rechtens über den Körper befiehlt"

(a.a.O., S. 23).

"Die aristotelische Unterscheidung von Ökonomie und Politik mit ihrer Begründung aus dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Rechtfertigung der Verteilung dieser Funktionen an natur- und geburtsbestimmte Stände bleibt bis weit in die Neuzeit hinein die Grundlage der politisch-sozialen Theorie"

(a.a.O., S. 24).

33 Dieser kontrafaktische Anspruch ist für das Hegelsche "Prinzip Hermeneutik" konstitutiv. Er wird von O. Marquard in überzeugender Weise herausgearbeitet, indem er einem "herrschenden Gegenwartssinn von Hermeneutik" (s. Marquard, O., 1964/65, S. 118) als kritischer Maßstab, an dem dieser sich messen lassen muß, entgegengesetzt wird. Marquard versucht, "das Prinzip Hermeneutik hegelhinsichtlich unverwechselbar zu machen" (Ebda.).

"Hegels Plädoyer für das, was ist", beinhalte

"gewiß nicht das Lob des Gegebenen nur weil es nun einmal ist; es bedeutet also kein Verbot von Deduktion und Kritik und keines von Fortschritt und Antezipation, sondern einzig: die Empfindlichkeit gegen Regressionen. Wo also ... in der Rede vom Hermeneutiker Hegel es darum geht, nicht: Hegel durch einen herrschenden Gegenwartssinn von Hermeneutik, sondern: die Hermeneutik durch Hegel zu definieren: da meint Hermeneutik gerade nicht die philosophische Anleitung zur Unterwerfung unters Gegebene, sondern - und das ist etwas schlechthin anderes - einzig die philosophische Bildung des Sinns für das schon Erreichte als Empfindlichkeit gegen jede Form von Unterbietung des erreichten Stands" (Ebda.).

34 Substantielle Selbsterkenntnis der Vernunft, die "im Anderen bei sich sein will", impliziert, daß diese in unbedingter Selbstbestimmtheit als Totalität die Realität übergreift; anders ausgedrückt: die Vernunft muß als konstitutives Prinzip in vollständiger Bestimmtheit an und für sich das Ganze seiner Realisierungsbedingungen und die organisatorische Struktur der unterschiedlichen Momente dieses Ganzen in sich schließen. Anders ist eine mögliche Selbstexplikation von Vernunfttotalität nicht denkbar. Bei Kant dagegen reduziert sich theoretische Vernunft, - die als eine unaufhebbar endliche nur indirekt, nämlich über den "Verstand", auf die Realität, - und zwar im Sinne eines kausalanalytisch rekonstruierbaren, gesetzmäßigen Bedingungszusammenhangs von "Erscheinungen", — sich bezieht, - auf ein "regulatives Prinzip", das die Einheitlichkeit systematischer Erfahrung zu ermöglichen hat.

"Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln (objektiv gültiger Synthesis im Medium der reinen Anschauungsformen, S. R.) sein, so ist die Ver-

> nunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag"
>
> (Kant, I., Kr.d.r.V., B 359).

Es beziehe sich die

> "Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, ... um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die (im Sinne der Totalisationsfunktion der "transzendentalen Ideen" des "Unbedingten", S. R.) darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein <u>absolutes Ganzes</u> zusammen zu fassen"
>
> (a.a.O., B 383).

Der Verstand wird, da er beim "Bedingten" beziehungsweise bei nur teilhaften, unvollständigen Bedingungszusammenhängen nicht stehen bleiben kann, über sich hinausgetrieben ; er muß, geleitet vom principium rationis sufficientis, zur Vernunftidee des "Unbedingten", d. i. zu der einen einheitlichen, hinreichend begründeten Verstandesgebrauch überhaupt erst ermöglichenden Idee einer "absoluten Totalität der Synthesis <u>auf der Seite der Bedingungen</u>" (a.a.O., B 393) sich erheben. - Die Arten der Vernunftschlüsse, die in der formalen Logik unterschieden worden sind, - der kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschluß (vgl.a. a.O., A 304; B 361), - dienen Kant als Leitfaden zur Auffindung und Einteilung der unterschiedlichen "transzendentalen Ideen", die jeweils auf ein "Unbedingtes" gehen, nämlich auf die Idee einer einfachen, letzten Substanz, der vollendeten Synthesis der Reihe aller Erscheinungen und des universellen Systems aller Dinge überhaupt (vgl. a. a.O., A 334; B 391).

Die "transzendentalen Ideen" des "Unbedingten" erschöpfen sich jedoch, - im Gegensatz zur unbedingten Selbsterkenntnis der Vernunfttotalität in ihrer die Realität übergreifenden, vollständigen Bestimmtheit an und für sich, - auf die erkenntnisleitende Funktion,

> "dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs"
>
> zu
>
> "dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen (erfahrungs- und gegenstandskonstituierenden, S. R.) Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird"
>
> (a.a.O., B 384).

Die subjektive Notwendigkeit der Frage nach der Totalität der Bedingungen darf jedoch, wenn die Antithetik (Widersprüchlichkeit), in welche die Vernunft dabei sich verstrickt sieht (vgl. a.a.O., B XX), nicht zur Verzweiflung und Selbstzerstörung der Vernunft führen soll, nicht mit ihrer objektiven Realität verwechselt werden. Über objektive Realität, im Sinne ihrer immanenten Vernunftbestimmtheit an und für sich, kann Kants restriktiver Erkenntnistheorie zufolge die Vernunft nichts aussagen. Damit reduziert sich jedoch der notwendige Rückgang auf die "Totalität der Bedingungen" auf eine unendliche Aufgabe, die mit der irrationalen "Gegebenheit" kontingenter Bedingungszusammenhänge in unauflösbarem Korrelationszusammenhang steht.

35 Unmittelbare Naturbestimmungen, - Geselligkeits- oder Selbsterhaltungstrieb, Machttrieb, Todesfurcht usf., aber auch die unterschiedlichen "körperlichen" und "geistigen Anlagen", - können weder die Legitimität von Herrschaft, noch

"die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen"

(s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 27)

gekennzeichnet ist, begründen.

36 Völlig unhaltbar scheint mir das abschließende Urteil über Hegels "Wissenschaft der Logik" zu sein, zu dem G. Schmidt in seiner Studie über Hegels Modalitätenlogik gelangt:

"Die Potenz, die Mächtigkeit des Begriffs in der "Wissenschaft der Logik" zeigt sich darin, daß derselbe die ganzen Sphären des Seins und des Wesens wiederum aus sich heraus bildet, um sich am Ende damit zusammenzuschließen. Freiheit (der Logik) und Notwendigkeit (der Logik) verbinden sich, und damit ist das Ende der logischen Wissenschaft, die absolute Idee erreicht. Der Begriff bildet die Kategorien in Freiheit aus sich heraus, welche doch notwendige Kategorien sind. Freiheit und Notwendigkeit haben sich geeinigt, und zwar über den Kopf des Menschen hinweg. Der Mensch ist in dem System bloß eine späte Folge der logischen Identität von Freiheit und Notwendigkeit; sein Sein und Wesen ist dadurch festgelegt, er kann nur noch aus diesen Schüsseln essen. Innerhalb des Systems bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich im Schatten der vorgängigen, absoluten Identität von Freiheit und Notwendigkeit anzusiedeln. Im Schatten der logischen Wissenschaft Hegels erwartet ihn eine Scheinfreiheit"

(Schmidt, G., 1973, S. 206).

I Die Einheit von wissenschaftsorientierter und sittlicher Bildung

1 Vgl. Avineri, S., 1976, S. 87 f.

2 Im Gegensatz zu Nicolin, dem "die Gymnasialreden ... zu unergiebig und nebensächlich" (s. Schmidt, G.,

1960, S. 58) zu sein "scheinen", versucht Schmidt "an der einfachen, trivialen Einsicht" festzuhalten, "daß die Pädagogik Hegels in den Gymnasialreden zu suchen sei" (s. Ebda.). Meiner Auffassung nach korrigiert hier nur eine extreme Position die andere. Es scheint mir wenig sinnvoll zu bestreiten, daß es Nicolin gelingt,

> "die Philosophie des Geistes für die Pädagogik fruchtbar zu machen, einen pädagogischen Sinn aus ihr herauszulesen"
>
> (s. Ebda.).

Zuzustimmen ist dagegen Schmidts grundsätzlicher Kritik am hermeneutischen Prinzip Nicolins, dem vorgehalten wird, daß

> "er den dialektischen Zusammenhang des Systems vernachlässigt, das System als musealen Gegenstand behandelt und die im Ganzen aufgelösten Momente, sofern sie für eine Pädagogik in Betracht kommen, zu positiven Einzelheiten, stehenden Gedanken macht. Dieses Verfahren, "Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie" zu unterscheiden, ist eine bedenkliche Maxime der Interpretation"
>
> (Ebda.).

Zweifellos gelingt es Schmidt, die pädagogische Relevanz der Gymnasialreden aufzuzeigen. Es gelingt ihm jedoch nicht, seine Interpretation der "Pädagogik Hegels", die "in den Gymnasialreden zu suchen sei", mit seiner Interpretation der Logik zu vermitteln. - Eine Logikinterpretation, die pädagogisch hinreichend vermittelt sein soll, die also die fundierende Funktion der Logik für Hegels Bildungsbegriff wirklich aufzuzeigen vermag, kann nur dann gelingen, wenn sie von vorneherein auf die "subjektive Logik" und hier vor allem auf die Urteilslehre und das Problem der wiederzugewinnenden Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, Sein und Sollen, Begriff und Realität sich konzentriert.

3 Damit stellt sich das Problem des inneren Zusammenhangs zwischen "schulisch vermittelter Qualifikation" und "gesellschaftlichem Bedarf":

> "Die Bestimmung und Entwicklung gesellschaftlichen Bedarfs an Qualifikationen ist selbst nur ein partiell rational gesteuerter Prozeß, er wird mitbestimmt durch partikulare Interessen der Verwertung von Qualifikationen und durch globale, das heißt von der Einzelgesellschaft nicht vollständig beeinflußbare Faktoren. "Wirklicher" gesamtgesellschaftlicher Bedarf erscheint deshalb stets (ideologisch) gebrochen durch die dominanten partikularen Interessen. Dies gilt für den gewissermaßen objektiven Bedarf, dessen Befriedigung die Voraussetzung für die Erhaltung einer Gesellschaft in ihrer jeweiligen ökonomisch-politischen Form ist, ebenso wie für die Gesellschaft als ein System von (subjektiven) Bedürfnissen. Dies impliziert, daß Bedarf niemals rein ökonomisch zu begründen ist, sondern nur im Zusammenhang mit dem gesamten kulturell geformten und politisch verfaßten System der Bedürfnisse. Die Bedarfsanalyse ist also immer auch eine gesellschaftstheoretische Auseinandersetzung um die Entwicklungsperspektiven eines sozialen Systems, eine Auseinandersetzung, in der Bedarf als eine politische Größe erscheint (vgl. Teichler, 1976). Andererseits ist bisher problematisch, wie gesamtgesellschaftliche Bedarfsplanung ohne die Entstehung einer übermächtigen bürokratischen Struktur und ohne die Unterdrückung ihrerseits legitimer Bedürfnisse von einzelnen oder sozialen Gruppen realisierbar ist"
>
> (P. M. Roeder u. a., 1977, S. 83 f.).

4 P. M. Roeder (1978, S. 66) verweist auf "die kultursoziologische Begründung ..., die Eugen Fink seiner Interpretation des "Bremer Plans""als eines "finalen" Entwurfs der Einheit des Bildungswesens voranstellte:

> "Wir leben in einer Wissenschaftskultur, d. h. in einer Sozialform, wo Wissenschaft nicht nur neben anderen geistigen Vollzügen vorkommt, sondern wo sie entscheidend das Lebensgepräge bestimmt. ... Es würde eine unerträgliche Entfremdung im menschlichen Wesen bedeuten, wenn der Weg zur Wissenschaft nicht im Horizont aller läge" (Fink, E., 1960, S. 16).

5 Auf E. Finks Interpretation des "Bremer Plans" ist bereits hingewiesen worden. Für Fink ist

"einer der tragenden Gedanken des Bremer Plans"

darin begründet,

"die Einheit des Schulwesens gewissermaßen "final" zu konstruieren, von oben herab die Reihenfolge der Stufen zu bestimmen, die ein sinnhafter Prozeß durchströmt"

(s. Ebda.).

In einer Wissenschafts- und Reflexionskultur kann das Bildungswesen nur als "einheitliches System" beziehungsweise durch den dadurch erst ermöglichten Zusammenhang "langfristiger Lernprozesse einen seiner wesentlichen Beiträge zur Reproduktion der Gesellschaft" leisten.

"In erster Linie geschieht dies durch die Einführung in wissenschaftliche Methoden des Weltverständnisses, und zwar nicht nur um der Verbesserung der Technologie zur Auseinandersetzung mit der Natur willen, sondern auch mit dem Ziel der Aufklärung, das heißt der reflexiven Gestaltung des Reproduktionsprozesses selbst. Dies ist zum Teil darin begründet, daß mit der Wissenschaft zugleich ein relativ neuartiges und besonders leistungsfähiges Medium des Lernens gegeben ist, eines Lernens nicht von isolierten Tatsachen, sondern von Regeln über die systematische Verknüpfung von Annahmen über Tatbestände und für die methodische Prüfung dieser Annahmen. Um dieses besonders leistungsfähige Lernmedium nutzen zu können, ist die Schule auf die langfristige Bemühung der Einführung in systematisierte Regelsysteme verwiesen"

(Roeder, P. M., u. a., 1977, S. 31).

6 Die bis heute fortbestehende "Institutionsblindheit" der Pädagogik ist von P. Fürstenau (1969, S. 22) zu Recht kritisiert worden.

Von S. Bernfeld wurde die - in provokatorischer Absicht zweifellos überspitzte - These aufgestellt:

"Die Schule - als Institution - erzieht (Erziehung und Sozialisation werden dabei identifiziert,

S. R.). Sie ist zum wenigsten einer der Erzieher der Generation; einer jener Erzieher, die - zum Hohne allen Lehren der großen und kleinen Erzieher, zum Hohne allen Lehr- und Erziehungsprogrammen, allen Tagungen, Erlässen, Predigten - aus jeder Generation das machen, was sie heute ist, immer wieder ist, und gerade nach jenen Forderungen und Versprechungen ganz und gar nicht sein dürfte"

(Bernfeld, S., 1967, S. 28).

Institutionalisierte Lernprozesse, die am Autonomieprinzip festgemacht sind, implizieren die "Verwirklichung der Vernunft", humane Vernunft aber impliziert die Ermöglichung von Individuierung. Institutionen, die, im Gegensatz zu allen programmatischen Absichtserklärungen, lediglich die Integration in das herrschende politisch-ökonomische System bewirken, die also kritische Reflexivität und damit Individuierung verhindern, erweisen sich damit auch als ebenso irrational wie inhuman. Vor diesem Hintergrund erweist sich eine doppelte Einseitigkeit als zutiefst problematisch: zum einen Diltheys Begründung der neueren deutschen Erziehungswissenschaft ausgangs des 19. Jahrhunderts, zum andern alle Varianten eines pädagogischen Soziologismus:

"Die neuere deutsche Erziehungswissenschaft, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts mit Dilthey konstituiert, beginnt ... gewissermaßen mit der Einsicht in die "Rückständigkeit" all der Bemühungen, die die normativen Voraussetzungen der Erziehung allgemeingültig systematisch zu bestimmen suchten. Zu dieser Wendung kam es bemerkenswerterweise nicht nur aus erkenntnistheoretischen Gründen, wie sie der Historismus lieferte, sondern auch aus politischen, weil nämlich "eine abstrakte, mit falschem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretende Theorie ... revolutionär und zersetzend auf die geschichtlichen Ordnungen der Gesellschaft" wirke (Dilthey, 1961, S. 9). Konsequenz unter anderem solcher Einsichten ist die Aufteilung des Gegenstandes an die Einzelwissenschaften, mit denen metatheoretische

Perspektiven bereits vorgegeben sind und deren Befunde sich kaum mehr auf der Ebene der klassischen Theorie systematisch interpretieren lassen. So hatte sich etwa die Pädagogik zunehmend auf die Perspektive der unmittelbar Handelnden (Lehrer und Schüler) und die das Handeln (z. B. im Bildungsbegriff) leitenden Normalitätsentwürfe der Persönlichkeit eingeschränkt, dessen institutionelle und politisch-ökonomische Bedingungen dagegen fast aus dem Auge verloren. Die Soziologie dagegen hat sich auf die "objektiven" Systemstrukturen - sei es innerhalb der Organisation des Bildungssystems, sei es im Verhältnis zwischen diesem und der Gesellschaft - konzentriert, die gewissermaßen hinter dem Rücken des Handelnden sein Tun und Denken determinieren und dessen eigene Perspektive weitgehend vernachlässigt. Sie hat Personen dann primär nur als durch die Systemstrukturen vollständig bestimmte Systemelemente wahrnehmen können, deren Individualität allenfalls als nicht erklärte Varianz in Erscheinung trat"

(Roeder, P. M. u. a., 1977, S. 26 f.).

7 Hegel unterscheidet zwischen "äußerer" und "innerer Zweckmäßigkeit". "Äußere Zweckmäßigkeit" bezeichnet er auch als "endliche" oder "subjektive" und identifiziert sie mit dem Prinzip des "Nützlichen" (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, §§ 204 - 212). Dem "endlich-teleologischen Standpunkt" (s. Hegel, G. W.F., Sys.d.Ph. 2, § 245, S. 35) entspricht unser "praktisches Verhalten zur Natur" (s. a.a.O., § 245, Zus., S. 35). "Innere Zweckmäßigkeit" wird dagegen im Rückgriff auf die teleologische Struktur des antiken Wesensbegriffs bestimmt. Ihr entspricht das "theoretische Verhalten", dem es nicht, an eine Hypertrophie der Mittel sich verlierend, um "unendlich mannigfaltige Weisen der Verwendung und Bemeisterung der Natur" (s. Ebda.), sondern vielmehr in uneigennütziger Sachlichkeit ausschließlich um die "Natur" und den immanenten Zweck einer Sache selbst (kat hauto) geht:

"Der Zweckbegriff, als den natürlichen Dingen innerlich, ist die einfache Bestimmtheit derselben, z. B. der Keim einer Pflanze, der der realen Möglichkeit nach Alles enthält, was am Baum herauskommen soll, also als zweckmäßige Thätigkeit nur auf die Selbsterhaltung gerichtet ist. Diesen Begriff des Zwecks hat auch Aristoteles (dessen Entelechiebegriff nur eine spezifische Variante und Interpretation des Wesensbegriffs darstellt, S. R.) schon in der Natur erkannt, und diese Wirksamkeit nennt er die Natur eines Dinges; die wahre teleologische Betrachtung, und diese ist die höchste, besteht also darin, die Natur als frei in ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit zu betrachten"

(a.a.O., § 245, Zus., S. 36 f.).

Nur "die Intelligenz hat dieß freie Verhalten zu den Dingen" (s. a.a.O., § 246, Zus., S. 38).

"Das theoretische Verhalten beginnt mit der Hemmung der Begierde, ist uneigennützig, läßt die Dinge gewähren und bestehen"

(a.a.O., § 246, Zus., S. 39).

"Beim theoretischen Verhalten ist ... das Erste, daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen wie sie sind, und uns nach ihnen richten"

(a.a.O., § 246, Zus., S. 38).

Trotzdem setzt sich das "praktische Verhalten" gegenüber der Natur nicht ins Unrecht. Der "endlich-teleologische Standpunkt" hat durchaus seine Berechtigung, denn: in ihm

"findet sich die richtige Voraussetzung (§ 207-211), daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält"

(s. a.a.O., § 245, S. 35).

Auch die lebendigen Organismen, die Pflanzen und Tiere, welche "die Sphäre des ... dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus" (s. Hegel, G.W.F.,Sys. d.Ph. 1, § 209, S. 420) in der Realisierung ihrer Wesensbestimmung aufheben, gelangen nicht zur Eigenständigkeit freien Selbstseins. Andererseits sind die äußeren Zwecke, für deren Verwirklichung die

"Produkte der Natur" als mehr oder weniger geeignetes "Material" und "Mittel" zu dienen haben, immer nur "endliche", beschränkte, d. h. die Natur selbst, als das Ganze eines lebendigen Systems, entzieht sich der Herrschaft des Menschen und der "List", mit der er sie aufzurichten sucht.

> "Das praktische Verhalten hat es nur mit einzelnen Producten der Natur, oder mit einzelnen Seiten dieser Producte zu thun"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 2, § 245, Zus., S. 35).

Zwar nimmt der Mensch, um sich am Leben erhalten zu können, die

> "Mittel aus ihr (der Natur, S. R.), gebraucht sie gegen sie selbst: und die List seiner Vernunft gewährt, daß er gegen die natürlichen Mächte andere natürliche Dinge vorschiebt, diese jenen zum Aufreiben giebt, und sich dahinter bewahrt und erhält. Aber der Natur selbst, des Allgemeinen derselben, kann er auf diese Weise nicht sich bemeistern, noch es zu seinen Zwekken abrichten"
>
> (a.a.O., § 245, Zus., S. 35 f.).

Die Endlichkeit äußerer Zweckmäßigkeit beruht jedoch keineswegs allein darauf, daß nur "einzelne Produkte der Natur", die ihrer eigenen, inneren Sinnhaftigkeit beraubt sind, als "nützliches" Material und Mittel verfügbar gemacht werden können. Sie zeigt sich vielmehr auch darin, daß subjektive Zweckmäßigkeit, - analog zu den "Geschicklichkeitsregeln" strategisch-instrumentellen Handelns bei Kant, das die "vorgegebenen Zwecke" selbst in ihrer Vernünftigkeit unausgewiesen läßt, - den Zweck selber aus dem Auge verliert und damit zwangsläufig an eine Hypertrophie der Mittel sich verliert:

> "Der erreichte Zweck ist ... nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins <u>Unendliche</u>"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 211, S. 421).

8 Vgl. R. Wiehls Einleitung zu Platons "Sophistes" (1967, S. XI - XVIII).

> "Die Begriffseinteilung (Dihairesis) ist die erste konkrete Erscheinung einer Denk- und Erkenntnismethode in der Geschichte der abendländischen Erkenntnis- und Methodenlehre"
>
> (a.a.O., XVI).

Im Vorblick auf Hegels Interpretation des disjunktiven Urteils scheint mir vor allem auch der Hinweis auf J. Stenzel wichtig zu sein:

> "So sah Stenzel in dem Verfahren der Dihairesis, d. h. der Begriffseinteilung, deren Vorführung im "Sophistes" und "Politikos" einen breiten Raum einnimmt, den Kern der Spätphilosophie Platos. In dieser Deutung wurde die Dihairesis zu einem universalen Verfahren, welches es ermöglichen sollte, nicht nur die Inhalte des Sittlichen, das Wesen der Gerechtigkeit, dialektisch zu erörtern, sondern darüber hinaus die ganze Welt des "Empirischen", den sichtbaren Kosmos, einer sicheren wissenschaftlichen Erkenntnismethode zu unterwerfen"
>
> (a.a.O., XI).

9 K. Düsings Habilitationsschrift - "Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik" (1976) - entwickelt die Subjektivitätsproblematik in einer Differenziertheit, die wohl kaum mehr zu überbieten sein dürfte. Im Gegensatz zur bisherigen Hegelliteratur will Düsing Hegels Logik

> "als Lösung der idealistischen Prinzipienproblematik, d. h. als Subjektivitätstheorie mit ganz bestimmten Aufgaben"

darstellen, wobei er, den systematischen mit dem entwicklungsgeschichtlichen Problemaspekt verbindend, in diese Darstellung auch

> "die verschiedenen Konzeptionen der Logik ... in ihrer Abfolge"
>
> (s. Düsing, K., 1976, S. 25)

miteinzubeziehen sucht.

> "Will man ... die Struktur der Selbstbeziehung der reinen Subjektivität als Begründung oder

> Prinzip der Logik untersuchen, so erfordert dies vernünftigerweise eine Erörterung der Fragestellungen und Lösungen Hegels. Es soll ... in historischer, aber zugleich kritischer Argumentation gezeigt werden, wie und mit welchen Gründen Hegel über verschiedene systematische Entwürfe zu seiner endgültigen Lösung gelangte"
>
> (a.a.O., S. 18 f.).

Hegels "endgültige Lösung" aber ist identisch mit "der Theorie der absoluten Subjektivität in der Logik, die zugleich Metaphysik ist" (s. a.a.O., S. 19).

> "Die Logik als Metaphysik oder die spekulative Logik wird ... zur Theorie der unendlichen Subjektivität, die das Absolute selbst, nämlich die absolute, sich denkende Idee ist"
>
> (a.a.O., S. 22).

> "In Hegels Subjektivitätstheorie als spekulativer Logik wird die Entwicklung der Bestimmungen der Subjektivität ... durch die logische Methode ermöglicht. Sie gewährleistet damit zugleich die systematische Deduktion der Kategorien und Formen. Die logische Methode selbst legt Hegel am Ende der Logik dar, und zwar ... als Begriff der Selbstbezüglichkeit des unendlichen Denkens. Diese Methodenlehre und diese Anwendung der Methode in der Logik ist wohl der konsequenteste Versuch, innerhalb des Idealismus die systematischen und methodischen Probleme der Grundlegungswissenschaft zu lösen"
>
> (a.a.O., S. 22 f.).

10 Dafür ist keineswegs nur J. Habermas, sondern, in anderer Weise, auch die "Schule" von P. Lorenzen repräsentativ.

11 Vgl. P. M. Roeder,1978, S. 67 f.

12 Vgl. Gadamer, H. G., 1971, S. 9 f., S. 18 ff.

13 Die ersten dialektischen Schritte in der "Wissenschaft der Logik" ergeben sich aus der Unhaltbarkeit der eleatischen Disjunktion, nur das Sein sei

denkbar, das Nichtsein aber nicht. - Parmenides behauptet nicht etwa, daß es das Nichtsein nicht "gibt", vielmehr besagt seine These lediglich, daß das Nichtsein als das schlechthin Alogische, d. i. logisch Unbestimmbare, jeder möglichen Vergegenwärtigung im reinen Denken sich entzieht, daß von ihm im Medium denkender Rede weder etwas erkannt noch ausgesagt werden kann. Denkbar soll nur das Sein des Ganzen sein, das, auf nichts Anderes außer sich bezogen, als das Eine und Selbe "unmittelbar sich selbst gleich" und in sich unterschiedslos eines ist. Zugleich aber muß der Gedanke des Seins in seinem absoluten Unterschied zur Alogizität des Nichtseins gedacht und festgehalten werden können. - Hegel begreift, daß das Sein, solange es in reiner Selbstgleichheit jeden Unterschied ausschließt, "an sich" immer schon der gleichen logischen Unbestimmtheit verfallen ist, der in absoluter Alogizität allein das Nichtsein preisgegeben sein soll. Der Unterschied, der zwischen der Logizität des Seins und der Alogizität des Nichtseins bestehen soll, kann zwar "gemeint", aber nicht expliziert und festgehalten werden. Was das Denken, indem es in die dialektische Bewegung seiner notwendigen immanenten Fortbestimmung sich hineingenommen sieht, als die Wahrheit des eleatischen Seinsbegriffs begreift, ist der Sachverhalt, daß das Sein gerade dann, wenn es in unmittelbarer und ausschließlicher Beziehung auf sich gedacht werden soll, "an sich" immer schon in sein Gegenteil, in das Nichtsein, übergegangen ist. Indem das Denken "setzt" beziehungsweise expliziert, was "an sich" immer schon das dialektische Verhältnis zwischen Sein und Nichts ausmacht, nämlich ihr Übergehen, sieht es zum ersten "konkreten Gedanken", zum "Werden", sich weitergetrieben. - Bei Parmenides mußte

ja sinnenfällige Werdewelt, die dem Entstehen und Vergehen und Prozessen qualitativer Veränderung unterworfen ist, als das schlechthin Nichtige der gleichen absoluten Alogizität überantwortet werden wie der für diese Sphäre konstitutive Un-Gedanke des Nichtseins. - Hegel begreift, daß die Unbestimmtheit des reinen Seins und des Unterschieds, der zwischen Sein und Nichts bestehen soll, nur überwunden werden kann, wenn die Sphäre des Werdens ihrer logischen Bestimmbarkeit nicht von Grund auf sich entzieht, d. h. an die Stelle absoluter Unbestimmtheit muß die für die Sphäre des Werdens, des qualitativ bestimmten Daseins und des Endlichen überhaupt konstitutive dialektische Verschränkung von relativer Bestimmtheit und Unbestimmtheit treten. Reines Sein, das auf nichts Anderes, sondern vielmehr unmittelbar und ausschließlich auf sich bezogen sein soll, kann auch nicht als die Macht über das Andere und damit, im Sinne einer differenzierten Selbstexplikation "erfüllter Totalität", in seiner Wahrheit, d. i. in seiner vollständigen Bestimmtheit an und für sich selbst, sich erweisen. Die Alogizität des Nichtseins muß überwunden werden, indem es auf die Natur "des Anderen" zurückgeführt wird. Dies geschieht bereits auf daseinslogischer Ebene. - Das qualitativ bestimmte Dasein von "Etwas" steht in konstitutiver Beziehung zu seinem Nichtsein, zu "Anderem", eine Begrenztheit, die ebensosehr seine Realität wie seine Negation ausmacht, so daß es als das, was es "an sich" ist, in seinem "Sein für Anderes" nur in dem Maße sich geltend machen kann, wie es sich "ver-ändert". Hegel verweist in diesem Kontext auf Platon, durch den er die Überwindung des eleatischen Seinsbegriffs, d. i. des unterschiedslos Einen, in einer für ihn vorbildlich bleibenden Weise geleistet sieht:

"Platon sagt: Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Andern (τοῦ ἑτέρου) gemacht; diese hat er zusammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Andern ist. - Hiermit ist überhaupt die Natur des Endlichen ausgesprochen, welches als Etwas dem Andern nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern an sich das Andere seiner selbst ist und hiermit sich verändert"

(Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 92, Zus., S. 221).

Ob der Gedanke des "Anderen seiner selbst" zu Recht auf Platon zurückgeführt wird, ist von D. Henrich (1975, S. 250) bestritten, von M. Theunissen dagegen ausdrücklich bejaht worden (1978, S. 262). M. Theunissen zitiert in diesem Zusammenhang zu Recht Hegels Lieblingsdialog, den Parmenides, genauer gesagt den "ersten Durchgang durch die Hypothese, der zufolge das Eine <u>ist</u>"; Platon setze "diesem, in der Weise der Negation, das Andere seiner selbst, <u>heteron hauto</u> (139 b 5; vgl. 146 a 9 / b 1) entgegen" (Ebda.). "Die kritische Darstellung der parmenideischen Ontologie in der Logik des reinen Seins wiederholt nur die Kritik, welche der erste Durchgang durch die Hypothese "Wenn das Eine ist" enthält" (a.a.O., S. 263).

"Da das <u>hen</u> so beschaffen ist, daß es die Negation aller Bestimmungen nach sich zieht, erkennen wir in ihm die völlige Bestimmungslosigkeit wieder, als die Hegel das parmenideische Sein beschreibt"

(Ebda.).

Auf Theunissens differenzierte Rekonstruktion des "Begriffs des Anderen" und der Bewegung, die dieser als schlechthin universelle Kategorie der Logik durchläuft, kann hier nicht näher eingegangen werden. Lediglich auf die leitenden Thesen Theunissens soll hingewiesen werden:

"Verstehbar ... wird der Begriff des Nichtseins, wenn man ihn in den der Andersheit übersetzt. So wird auch nach Hegel das für sich undenkbare Nichts der parmenideischen Tradition erst als Anderes faßbar"

(a.a.O., S. 248).

> "Mit Platon ... setzt Hegel sich in seiner gesamten Logik des Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit auseinander. Da diese Logik auf dem Begriff des Anderen basiert, beginnt das heimliche Gespräch mit Platon schon hier, im Übergang vom Dasein als solchem zur Endlichkeit"
>
> (a.a.O., S. 246).

Theunissen schließt sich ausdrücklich "Wiehls These (von) der Allgegenwart Platons in der Wissenschaft der Logik" an (s. a.a.O., S. 33).

Von dieser "Allgegenwart" kann aber Wiehls Einsicht zufolge nur dann die Rede sein, wenn berücksichtigt wird, daß

> "Hegel ebensosehr die Differenz zwischen antiker und neuzeitlicher Philosophie zum Prinzip des neuzeitlichen Denkens macht, wie er diese Differenz in der Logik und von ihr aus über sie hinaus in eine "aufgehobene" verwandelt"
>
> (Wiehl, R., 1965, S. 159).

Im Horizont der notwendigen Setzung und Aufhebung dieser Differenz versucht Wiehl,"Hegels Seinslogik als ein Ganzes im Horizont einer Ontologie Platos zu lesen" (s. a.a.O., S. 160). Dies kann aber nur gelingen, wenn das Entwicklungsprinzip der Seinskategorien im ganzen, d. i. die Kategorie des Maßes, ausdrücklich von Platon her sich bestimmt. Die These, die genau diese Behauptung zum Inhalt hat, wurde zwar, wie Wiehl in Erinnerung bringt, bereits von Karl Rosenkranz (1844) aufgestellt, kann aber erst in dem Maße fruchtbar werden, wie sie wirklich expliziert und durchgeführt wird, ein Versuch, der erstmals von R. Wiehl unternommen worden ist. Lediglich Wiehls Reformulierung der These kann hier wiedergegeben werden:

> "Der Sache nach ... gehen die Feststellungen von Rosenkranz dahin, die Beziehung des Bestimmten und Unbestimmten in ihrer für die

Seinslogik konstitutiven Bedeutung auf die platonische Dialektik als ihren Ursprungsort zurückzuführen, und fordern gewissermaßen auf, Hegels Seinslogik als ein Ganzes im Horizont einer Ontologie Platos zu lesen. Er schreibt: "Plato gebraucht für die bestimmte Einheit des Bestimmten und Unbestimmten, des περας und des απειρον, im Philebos den Ausdruck μέτρον. Diesen hat Hegel erst späterhin zur Bezeichnung der Einheit der Qualität und Quantität angewendet. Auf keinen Fall hat er aber mit der Entwicklung dieser Begriffsgruppe etwas Unerhörtes vorgenommen, wie die Unwissenheit sich oft darüber geäußert hat, welche darin eher alles andere, nur nicht einen Zusammenhang des begriffseifrigen Schwaben mit dem schönredenden Griechen vermuten würde". Es sind danach vor allem zwei Momente der platonischen Philosophie, denen Rosenkranz für die Ausbildung der hegelschen Logik eine wesentliche Rolle zumißt: 1. die Kategorie des Maßes selbst, 2. die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten (περας ... απειρον), welche dem Maß gegenüber die allgemeinere Einheitsform darstellt und sich in Gestalt der verschiedenen Seinskategorien zur Kategorie des Maßes als ihrer vorläufig bestimmtesten Gestalt hinentwickelt und so das Prinzip der Entwicklung der Seinskategorien darstellt" (a.a.O., S. 160. f.).

14 Alles, was ist, ist in seiner Art gut, wenn es der immanenten Norm seines Wesens- oder Gattungsbegriffs entspricht. Nur ein Wesen jedoch, das durch Vernunft bestimmt ist, vermag, indem es in freier, unendlicher Selbstbeziehung seiner selbst mächtig wird, selbst der Grund dieser Entsprechung zu sein. Für die "endlichen Dinge" dagegen ist es kennzeichnend, daß ihre Existenz ihrem Begriff grundsätzlich unangemessen bleibt,ein innerer Widerspruch, der nur dadurch aufgehoben werden kann, daß sie an ihm "zu Grunde gehen":

"alle endlichen Dinge ... haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zu Grunde gehen, wodurch die

Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestirt wird"
(Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 24, Zus.2, S. 90; vgl. a.a.O., § 213, S. 423 ff.).

15 Die Trennung von Seins- und Sollensaussagen beziehungsweise von Werturteilen und empirisch gehaltvollen Aussagen, die wahr oder falsch sein können, ist als wissenschaftslogisches Postulat erstmals von D. Hume formuliert worden (vgl. David Hume: Traktat über die menschliche Natur; 3. Buch, 1. Teil, 1. Abschnitt, letzter §).

16 a Ich will damit keineswegs primär auf die von J. Habermas vorgetragene Theorie der kommunikativen Kompetenz beziehungsweise auf seine Konsenstheorie der Wahrheit anspielen, die als "bekannt" vorausgesetzt werden darf und hier nicht kritisch erörtert werden kann, sondern vielmehr auf M. Theunissens Versuch, Hegels Logik im Sinne einer "universalen Kommunikationstheorie" (s. Theunissen, M., 1978, S. 46 f.) zu interpretieren:

"Als Freiheit definiert Hegel "die Verhältnisweise des Begriffs" ... . Da aber der Begriff selber Liebe ist, muß die mit ihm hervorkommende Freiheit eine bestimmte sein: die kommunikative. Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt. So kann sie Maßstab der Kritik sowohl an der Gleichgültigkeit wie an der Herrschaft sein, derjenigen Kritik also, die Hegels Rechtsphilosophie in der kritischen Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft konkretisiert. Während die Freiheit, auf welche die bürgerliche Ideologie des "Besitzindividualmus" (Macpherson 1962) abhebt, auf der Gleichgültigkeit gegen andere und auf der Herrschaft über sie beruht, ist kommunikative Freiheit vollkommen nur als die Freiheit aller möglich, deren Idee die Welt nach Hegels geschichtsphilosophischer Einsicht dem Christentum verdankt" (a.a.O., S. 45 f.).

Als "universale Kommunikationstheorie",

> "die das Ganze der Wirklichkeit, nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen (im Sinne des dialogischen Prinzips von M. Buber, S. R.), unter die Forderung absoluter Relationalität"
>
> (s. a.a.O., S. 46 f.)

stellt, kann Hegels Logik aber nur verstanden werden, wenn "seine Abhängigkeit von der Metaphysik und seine Überbetonung des Herrschaftsaspekts im christlichen Gottesgedanken" (s. a.a.O., S. 46) bewußt gemacht und damit, prinzipiell jedenfalls, überwunden wird. - Im Rahmen einer als universelle Kommunikationstheorie gelesenen Logik

> "setzt die Freiheit des einzelnen Subjekts, als das"der Begriff" sich schließlich offenbart, nicht nur die Freiheit aller voraus, nämlich aller anderen Subjekte, sondern die Freiheit von allem, was ist"
>
> (Ebda.).

Das Programm einer universellen Kommunikationstheorie scheint mir allerdings nur einlösbar zu sein, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: zum einen muß für den antiken Wesensbegriff,-der ja das, was eine Sache "an sich selbst" (kat hauto) ist, zum Inhalt hat,-ein Funktionsäquivalent gefunden werden, zum andern muß die immanente teleologische Struktur von Lebens- und Handlungssystemen im Sinne eines umfassenden Kommunikationssystems, das die Beziehung auf anorganische Natur mit einschließt, interpretiert werden können.

16 b In den Analytica Posteriora entwirft Aristoteles die Idee einer syllogistisch aufgebauten Wissenschaft, die Beweis (apodeixis), d. h. Deduktion aus Prämissen ist. Die Prämissen sind dabei, im Gegensatz zu dem für uns Früheren und Bekannteren, von dem die Epagoge, d. i. die "Hinführung vom

Einzelnen zum Allgemeinen", ihren Ausgang nimmt, mit dem der Sache nach Früheren identisch. Nur was im wahrhaft Allgemeinen der Natur der Sache selbst begründet ist, kann mit innerer Notwendigkeit von ihr ausgesagt werden.

> "Die exakte, mit Hilfe von logischen Schlüssen aufgebaute Wissenschaft"

ist dadurch gekennzeichnet, daß sie

> "von wahren und notwendigen Prämissen ausgehen muß. (Vgl. Aristoteles, Topica I, 100 a, 23-25; Analytica Post. I, 2, 71 b, 20 ff. und I, 4, 73 a, 21 ff.; S. R.). Der Zusatz "notwendig" bedeutet hier, daß das von dem Subjekt des Satzes ausgesagte Prädikat diesem nicht nur faktisch (z.B. jetzt oder in einem bestimmten Fall), sondern immer und notwendig zukommen muß, also nicht wie das Prädikat weißhäutig oder musikalisch einem Menschen, sondern wie die Eigenschaft der Winkelsumme von 2 R dem Dreieck"
>
> (von Fritz, K., 1964, S. 32).

Erkenntnis im strengen, beweisenden Sinne begnügt sich nicht mit dem faktischen (empirischen) Wissen, daß etwas so oder so beschaffen ist, sondern geht der spezifischen Beschaffenheit, wie sie in der allgemeinen, inneren Natur der Sache selbst begründet ist, auf den Grund. Sie will wissen, warum etwas so ist, und zwar mit innerer Notwendigkeit so ist (vgl. a.a.O., S. 9).

Der Vorrang, den der deduktive vor dem induktiven (epagogischen) Weg besitzt, ist jedoch nur ein logisch-systematischer, kein genetischer oder didaktischer. Das deduktive oder wissenschaftlich-beweisende Verfahren kann das Allgemeine, von dem es seinen Ausgang nimmt, nicht selbst wiederum durch Beweis gewinnen. Andererseits kann dieses auf dem Wege der Epagoge nur erreicht und vernünftiger Einsicht zugänglich gemacht werden, wenn die Hinführung zu ihm an sich immer schon im Horizont eines das Besondere und Einzelne bestimmenden Allgemeinen steht, - "an sich", das heißt im Sinne eines

erst noch zu explizierenden, leitenden Vorwissens. Anders wäre die Möglichkeit exemplarischen Lehrens und Lernens gar nicht zu erklären (vgl. Buck, G., 1969, S. 28 - 46). Es bedarf nicht - im Sinne generalisierender Induktion - unzähliger einzelner Fälle, sondern es genügt eine begrenzte Zahl analoger Fälle, ja unter Umständen sogar ein einziges, richtig gewähltes Beispiel, um die Gültigkeit einer allgemeinen Bestimmung und Aussage in ihrer inneren Notwendigkeit einsichtig zu machen. Das wahrhaft Allgemeine ist kein bloßes Produkt der Abstraktion, die am Ende eines im Grunde nie abschließbaren Prozesses der Beobachtung einzelner Fälle oder empirisch vorfindbarer einzelner Arten stehen würde; vielmehr ist es das "an und für sich Allgemeine" der Gattung, in der das, was etwas seiner spezifischen Beschaffenheit nach ist, seinen Grund hat. - Aus dem Mangel generalisierender Induktion leitet sich in Hegels Schlußlehre der notwendige Fortgang vom Induktions- zum Analogieschluß her:

> "Wenn man sagt: alle Metalle, alle Pflanzen u.s.w., so heißt dies nur so viel als: alle Metalle, alle Pflanzen, die man bis jetzt kennen gelernt hat. Jede Induktion ist deshalb unvollkommen. Man hat wohl diese und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle,nicht alle Individuen sind beobachtet worden. Dieser Mangel der Induktion ist es, welcher zur <u>Analogie</u> führt. Im Schluß der Analogie wird daraus, daß Dingen einer gewissen Gattung eine gewisse Eigenschaft zukömmt, geschlossen, daß auch andern Dingen derselben Gattung dieselbe Eigenschaft zukömmt (z. B. den Metallen ihre elektrische Leitfähigkeit, Planeten bestimmte Bewegungsgesetze; S. R.)"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 190, Zus., S. 395).

"Es ist der Instinkt der Vernunft, welcher ahnen läßt, daß diese oder jene empirisch aufgefundene Bestimmung in der innern Natur oder der Gattung eines Gegenstandes begründet sey"

(Ebda.).

17 Auch Kant bleibt, - sofern er "die Genesis der Erkenntnis mit deren begrifflichen Gehalt verwechselt" (s. Fleischmann, E., 1973, S. 142), - noch in "dogmatischem Empirismus" (s. a.a.O., S. 136) stecken; er kann von der Reproduktion des "Gegebenen" nicht wirklich sich frei machen:

"Wir alle wissen, wie wesentlich es für Kant war, seinen Begriff des Verstandes aufs Rezeptive einzuschränken: der Verstand ist ein "Vermögen", das nur von außen her "affiziert" werden kann. Der Verstand - wenn auch keine tabula rasa im Sinne Lockes - ist ohne Anschauungen leer, obwohl er andererseits Kategorien enthält, ohne sie aus der Erfahrung genommen zu haben (Enz § 40). Dieser Begriff eines rezeptiven Verstandes, der die freie Produktivität des Denkens aus ihm verbannt, bestimmt Hegel dazu, die Kantische Erkenntnistheorie dem dogmatischen Empirismus zuzuordnen"

(Ebda.).

18 D. Henrich versteht Hegels Philosophie als "die einzige philosophische Theorie ..., die den Begriff des absoluten Zufalls kennt" (Henrich, D., 1973, S. 163). Er betont das "ungeheure Recht", das "auszuüben" "der Zufall, die Besonderheit ... vom Begriffe die Macht erhält" (vgl. Hegel, G.W. F., Philos.d.Weltgesch., ed. Lasson 1930, Bd I, S. 54), begreift aber zugleich den Begriff als die absolute Macht, durch den die korrumpierende Macht des Zufalls immer schon überwunden ist:

"Trotz dieses ungeheuren Rechtes ist das Zufällige aber doch deshalb, weil Zufall nur ein-

seitiges Moment in der Notwendigkeit ist, äußerliche, sogar haltlose Existenz. (Nur der "Zufall, nicht das Zufällige sei notwendig", s. a.a.O., S. 171). Er kann nicht der Notwendigkeit Widerstand leisten, die in der einheitlichen Struktur der begrifflichen Entwicklung liegt"

(a.a.O., S. 172).

19 In hinreichender Differenziertheit führt das Platonbuch von K. Bormann in die Problematik der drei Gleichnisse, ihre Parallelkonstruktion und den inneren Zusammenhang, in dem sie zueinander stehen, ein (Bormann, K., 1973, S. 51 - 80; vgl. 1972, S. 47 - 68). G. Pfafferott interpretiert die drei Gleichnisse konsequent im Hinblick auf Platons leitendes Prinzip,

"Rechenschaft für eine höchste Wissenschaft, die auch für das politische Handeln relevant und nützlich sein soll, zu erweisen"

(s. Pfafferott, G., 1976, S. 98).

20 Vgl. Gadamer, H. G. (1964, S. 11 ff.). Offensichtlich ist es möglich, vom Eidolon, d. i. von der Erscheinung, dem anschaulichen Bild, dem Beispiel, der Figur, sich zu lösen und in reinem Denken die Wesensbestimmtheit einer Sache an und für sich selbst einzusehen. Damit ist jedoch keineswegs auch schon das von Platon im "siebten Brief" aufgewiesene Dilemma allen "Lehrens und Lernens" (s. a.a.O., S. 10) überwunden, "daß die Medien, Mittel, Momente, in denen sich Erkenntnis und Mitteilung vollzieht, zum Verstehen nicht zu zwingen vermögen" (s. a.a.O., S. 11), und zwar deshalb nicht, weil die Sache in ihnen einerseits wohl immer schon "irgendwie da ist" (s. Ebda.), zugleich aber andererseits "das wahre Seiende selbst, um dessen Erkenntnis es geht, von all dem unterschieden" bleibt (s. Ebda.).

21 Hegels Interpretation zufolge hat der Parmenidesdialog eine doppelte Funktion zu erfüllen: zum einen die Widerlegung des eleatischen Seinsbegriffs, der das "Absolute" mit dem in sich unterschiedslos Einen identifiziert, den konstitutiven Bezug des "Einen" auf das "Andere" also noch nicht zu explizieren und zur Geltung zu bringen vermag, - dieser Aspekt bleibt bei W. Künne, der vor allem Platon gerecht zu werden versucht, unberücksichtigt, - zum andern die Kritik an der "Endlichkeit der Verstandesbestimmungen" (vgl. Hegel, G.W.F., Sys.d. Ph. 1, § 81, Zus., S. 191), die grundsätzlich nur eine inadäquate, antinomische Bestimmung der Seinsweise des "Absoluten" erlauben, oder vielmehr, solange sie in ihrer "Einseitigkeit" für sich geltend gemacht und festgehalten werden, gar keine. - Hegel schreibt in der Anmerkung 3 zum Anfangskapitel der "Wissenschaft der Logik":

> " "Nachdem er (Plato) von dem Einen die mancherlei Bestimmungen von Ganzen und Teilen, in sich selbst, in einem Anderen sein usf., von Figur, Zeit usf. entfernt, so ist das Resultat, daß dem Einen das Sein nicht zukomme; denn anders komme einem Etwas das Sein nicht zu als nach einer jener Weisen"

Hegel folgt mit dieser Deutung dem"Parmenides"-Kommentar des Proklos (vgl. Künne, W., 1975, S. 97). Plato

> "läßt ... den zweiten Teil des Dialogs mit einem Knäuel von Widersprüchen enden, ohne es zu entwirren"
>
> (a.a.O., S. 108).

> "Hegels ... Deutung des Dialogendes zeigt, daß er in all diesen Widersprüchen den Ausdruck einer Kritik am System der Kategorien und Reflexionsbestimmungen sieht. "Daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind" und deshalb nicht zur adäquaten Bestimmung des "Absoluten" taugen, ist für Hegel die Pointe des "Parmenides" (Ebda.).

Hegels Interpretation ist nur durchführbar, wenn der zweite Teil des Parmenidesdialogs für sich interpretiert wird, der innere Zusammenhang zwischem erstem und zweitem Dialogteil also unberücksichtigt bleibt. Künne kritisiert zu Recht Hegels Versuch, "den zweiten Teil des "Parmenides" unabhängig vom ersten zu verstehen" (s. a. a.O., S. 6). Er stellt ihm die These entgegen, "daß der zweite Teil "für" den ersten da ist" (s. Ebda.). Künnes Auffassung zufolge will die "dialektische Übung", die im "Parmenides" durchgeführt wird, lediglich "eine Hilfe für die Ideenhypothese des Sokrates" sein (s. a.a.O., S. 116).

> "Durch die im Verlauf und am Ende des zweiten Dialogteils präsentierten Widersprüche"

werde keineswegs im Sinne negativer Theologie die Kritik

> "der Endlichkeit der Verstandesbestimmungen",

sondern vielmehr die "Selbstkritik der Widerlegungskunst manifest" (s. Ebda.).
Hätte der Parmenidesdialog nur das "Nichts zum Resultat", so könnte er der Ideenhypothese des Sokrates natürlich nicht zu Hilfe kommen. Künne bestreitet konsequenterweise deshalb auch diese These Hegels. Er versucht zu zeigen, daß die Ideenhypothese "gegen beide Versionen des Arguments vom "Dritten Menschen" (132 A 1 - B 2/ 132 C 12 - 133 A 7) verteidigt werden" kann,

> "wenn man den von Sokrates selber angestellten Vergleich der Idee mit einem Urbild ... anders - und adäquater - als Parmenides interpretiert"
>
> (s. a.a.O., S. 25).

Die platonische Dialektik habe "jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht das <u>Nichts zum Resultat"</u> (s. a.a.O., S. 68).

"Auch in der den ersten Teil des Dialogs abschliessenden und, wie Parmenides sagt, größten Aporie (133 A 11 ff.)" - sie betrifft das Problem der "relativen Ideen",die, wie zum Beispiel die Gattungen Herr und Sklave, nur in bezug aufeinander sind, was sie sind, - werde "nur scheinbar ... die Ideenhypothese und in Wirklichkeit ... ein bestimmtes Verständnis derselben als unhaltbar" zurückgewiesen (s. Ebda.).

22 Vgl. a.a.O., S. 16 - 20.

Plato erörtert die Dialektik des Vielen im ersten Dialogteil des "Parmenides", und zwar im Rahmen eines Gesprächs zwischen dem jungen Sokrates und Zenon, dem "Eleatischen Palamedes". Sokrates rekapituliert zunächst Zenons Argumentation als indirekten Beweis für den Satz des Parmenides: "Das Ganze ist eines" (128 A 8 f.) und gibt dann "die erste Hypothesis des ersten Logos" folgendermaßen wieder (127 E 1-8):

> "Wenn es viele Dinge gibt ... dann sind sie ähnlich und unähnlich. Nun kann aber solches, das ähnlich ist, nicht unähnlich sein, u.u.
>
> Also kann es nicht viele Dinge geben"
>
> (a.a.O., S. 17).

Sokrates stellt dann die Frage, warum der Satz, "wenn es viele Dinge gebe, so müßten sie einander sowohl ähnlich wie unähnlich sein", eigentlich einen Widerspruch enthalte.

> "Er hält Zeno entgegen: (A) Der Satz "Das Ähnliche (selbst) ist unähnlich, und das Unähnliche (selbst) ist ähnlich" ist zwar widersprüchlich, aber (B) ein Satz der Form "Etwas Wahrnehmbares" (129 D 4, 130 A 1) ist ähnlich und unähnlich" ist nicht widersprüchlich"
>
> (a.a.O., S. 17 f.).

Sokrates' Zeno-Kritik beruht auf der Unterscheidung zwischen "echtem und scheinbarem Widerspruch" (vgl.

a.a.O., S. 16, 18 f.). Ein "echter" Widerspruch betrifft die Widersprüchlichkeit der reinen Denkbestimmungen, die eine Seinsweise auf ihren Begriff bringen sollen, selbst, ein "scheinbarer" dagegen ergibt sich daraus, daß von einem konkreten Etwas (das wahrgenommen oder vorgestellt werden kann) entgegengesetzte Bestimmungen - z. B. daß es ruht und sich bewegt, eines und vieles ist - ausgesagt werden, und zwar ohne Auszeichnung der unterschiedlichen Hinsichten, "in denen die vielen Dinge einerseits übereinkommen, andererseits differieren" (s. a.a.O., S. 18).
Auch H. G. Gadamers Rekonstruktion der Zenonischen Dialektik des Vielen erfolgt offensichtlich von Platons Parmenidesdialog her:

> "Wenn ... von Zeno gezeigt wird, daß, wenn Vieles wäre, es unendlich klein sein müßte, weil es aus größelosen kleinsten Teilen bestünde, und zugleich unendlich groß sein müßte, weil es aus einer unendlichen Vielheit solcher Teile bestünde",

so beruhe diese Argumentation darauf, daß

> "Kleinheit und Größe schlechthin dem Vielen zukommen sollen - und nicht in verschiedener Hinsicht. Ein Auseinanderhalten der verschiedenen Hinsichten der Vielheit und der Kleinheit würde den Widerspruch gerade verhindern"
>
> (Gadamer, H. G., 1971, S. 20).

In sehr differenzierter Form werden Zenons Argumente gegen die Vielheit von K. von Fritz rekonstruiert, und zwar in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, d. i. mit den maßgeblichen Rekonstruktions- und Interpretationsversuchen (vgl. von Fritz, K., 1978, S. 83 - 96).

23 Im Gegensatz zu sophistischer Eristik und Widerlegungskunst, deren "Ringergriffe" im Grunde schnell erlernt sind, läßt "sokratische Unterredung" keinen Spielraum für den "Wetteifer" von

Jünglingen, denen es nicht um die Sache selbst, von der die Rede ist, geht, sondern vielmehr allein darum, im Redestreit unbesiegt zu bleiben, willkürlich bestimmte Fragestellungen und Gesichtspunkte aufnehmend, wieder fallen lassend oder verwerfend:

> "Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, sie antworten nur bestimmt auf die Fragen; und diese sind so gestellt, daß sie die Antwort sehr erleichtern, alle eigene Willkür ist ausgeschlossen ... Dieser Art zu antworten ist besonders ausgesetzt, daß man etwas anderes antwortet, als was gefragt ist, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung (Rücksicht), die Seite, die der Fragende aufstellt, geehrt, wird von dem, der antwortet, nur in derselben Rücksicht erwidert. Das Andere ist, daß man sich auch will sehen lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt, ... solcher Wetteifer ist aus dieser sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, bei der Stange bleiben, ist hier die Hauptsache. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, - alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht ... zu der Darstellung der sokratischen Untersuchung"
>
> (Hegel, G.W.F., Gesch.d.Ph. 2, S. 65).

24 Gadamer schreibt:

> "Es ist sein (Hegels, S. R.) Anspruch, mit seiner eigenen dialektischen Methode die platonische Idee des Rechenschaftsgebens, der dialektischen Prüfung aller Annahmen, wieder zu Ehren gebracht zu haben. Das ist keine bloße Versicherung. Vielmehr hat Hegel wirklich als erster die Tiefe der platonischen Dialektik erfaßt. Er ist der Entdecker der eigentlich spekulativen platonischen Dialoge, des Sophistes, Parmenides und Philebos, die im philosophischen Bewußtsein des 18. Jahrhunderts überhaupt nicht

> existierten und erst durch ihn für die gesamte Folgezeit ... als das eigentliche Kernstück der platonischen Philosophie Geltung erlangten"
>
> (Gadamer, H. G., 1971, S. 8).

G. Pfafferott versucht Platons Politeia konsequent vom Prinzip der Rechenschaftsgabe her zu interpretieren, und zwar nicht nur, was die Entfaltung der inhaltlichen Problematik, sondern auch, was die Dialogstruktur angeht. Pfafferott hat die maßgeblichen Stellen im Corpus Platonicum, an denen von kritischer Rechenschaftsgabe die Rede ist, zusammengestellt (vgl. Pfafferott, G., 1976, S. 18 ff.).

25 Die Natur, die, sofern sie zum Gegenstand moderner Naturwissenschaft und Technik werden können soll, eine rational rekonstruierbare, beherrschbare sein muß, reduziert sich in Kants Augen auf einen konsistenten Verknüpfungszusammenhang von Erscheinungen, wobei die Herstellung und Aufrechterhaltung "durchgängiger Verknüpfung" eine Leistung gesetzgebender Spontaneität, d. i. der Verstandeshandlungen des erkennenden Subjekts selbst, ist:

> "Verbindung liegt ... nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist"
>
> (Kant, I., Kr.d.r.V., B 134 f.; vgl. A 125).

Erst die Möglichkeit einer durchgängigen Verknüpfung der "Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen" in einem gesetzmäßigen Erfahrungszusammenhang verbürgt den Gegenstandsbezug zu einer Natur, die, -

im Sinne instrumenteller Rationalität, - rational erfaßbar und beherrschbar sein soll. Die unterschiedlichen Akte und Formen objektiv gültiger, begrifflich-kategorialer Synthesis sind aber, was die einheitliche Bedingung ihrer Möglichkeit betrifft, an der "transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins" (s. a.a.O., B 132) oder des "Ich denke" festgemacht. Umgekehrt reduziert sich die Funktion, welche die "Einheit des Selbstbewußtseins" zu erfüllen hat, auf eine gegenstandskonstituierende: ohne "Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen" kann die "durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden" (s. a.a.O., B 135).

> "Objekt ... ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht"
>
> (a.a.O., B 137).

Damit die subjektiven Wahrnehmungen in den gesetzmäßigen Zusammenhang objektiver Erfahrung eingeordnet werden können, bedarf es "allgemeingültiger" und "notwendiger" Regeln der Synthesis, d. h. es bedarf der durchgängigen Verknüpfung einer gegebenen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen durch die in aller Erfahrung transzendental vorgängig ins Spiel gebrachten, die Gegenständlichkeit möglicher Erfahrung überhaupt erst konstituierenden, "reinen Verstandesbegriffe". Die reinen kategorialen Formen des Verstandes, - die als spezifische Formen objektiv gültiger Vereinigung die transzendentale "Einheit des Selbstbewußtseins" in über-

greifender Allgemeinheit immer schon voraussetzen, - sind aber ihrerseits, wenn anders sie nicht leer bleiben sollen, auf gegebene Mannigfaltigkeit angewiesen:

> "Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten blos des subjektiven Bewußtseyns durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandtheil, die Gefühls- und Anschauungs-Bestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 43, S. 132).

Transzendentale Subjektivität, welche die Objektivität "empirischer Realität" ausschließlich in ihren subjektiven Konstitutionsformen, - d. i. in den reinen Anschauungsformen und den allgemeinen Regeln möglicher Synthesis, - begründet weiß, bleibt in sich eingeschlossen. Es ist, wie Hegel kritisiert,

> "auch die kantische Objektivität des Denkens insofern selbst nur wieder subjektiv, als nach Kant die Gedanken, obschon allgemeine und nothwendige Bestimmungen, doch nur unsere Gedanken und von dem, was das Ding an sich ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden sind. Dagegen ist die wahre Objektivität des Denkens diese, daß die Gedanken nicht blos unsere Gedanken, sondern zugleich das An sich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind"
>
> (a.a.O., § 41, Zus. 2, S. 127).

> "Ob nun schon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Ursache und Wirkung u.s.w.) dem Denken als solchem zukommen, so folgt daraus doch keineswegs, daß dieselben deshalb blos ein Unsriges und nicht auch Bestimmungen der Gegenstände selbst wären"
>
> (a.a.O., § 42, Zus. 3, S. 131).

Am "Ich denke" ist bei Kant die "transzendentale Deduktion" der "reinen Verstandesbegriffe", d. i. die gegenstandskonstituierende Funktion objektiv gültiger Synthesis festgemacht. Da durch die durchgängige "Einheit des Selbstbewußtseins" die Rechtmäßigkeit der reinen Verstandesbegriffe, also der spezifischen Formen logischer Synthesis überhaupt erst ermöglicht wird, ist sie mit dem "Wesen des Begriffs" (s. Hegel, G.W.F., W.Log.II, S. 15) selbst identisch, prinzipiell jedenfalls. Das "Wesen des Begriffs" kann aber nur entfaltet werden, wenn begriffen wird, daß das "konkret Allgemeine" des "Begriffs" seine Spezifikation, d.i. seine Bestimmtheit und Unterschiedenheit, in sich enthält. Bei Kant dagegen bleibt das "Ich denke", da es nicht in der Negativität freier, unendlicher Selbstbezüglichkeit die endlichen Verstandesbestimmungen "an und für sich selbst" zu seinem Gegenstand macht, für sich ein leerer Gedanke (vgl. Kant, I., Kr.d.r.V., B 133). Für sich genommen reduziert es sich auf eine rein "analytische Einheit" (s. Ebda.):

> "nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in <u>einem</u> Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die <u>Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen</u> selbst vorstelle, d.i. die <u>analytische</u> Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer <u>synthetischen</u> möglich"
>
> (Ebda.).

Die Identität des "leeren Ich" (s. Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 44, S. 133) steht mit den anderen Grundbestimmungen der Transzendentalphilosophie in wechselseitigem Implikationszusammenhang: zum einen mit der Reduktion theoretischer Vernunft auf die in sich unbestimmte, "leere Einheit" einer rein "regulativen Funktion", zum andern damit,

daß "Begriffe" ohne "Anschauungen" für "leer" erklärt werden, schließlich mit der "Ding an sich"-Problematik. - Das "Ding an sich" ist als der durch transzendentale Subjektivität nicht übergriffene, unbestimmt bleibende Gegenstand das "völlige Abstraktum, das ganz Leere" (s. Ebda.); es muß als der verdinglichte, weil unbegriffen bleibende Ausdruck "des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich" (Hervorhebung, S. R.) verstanden werden, "das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht" (Ebda.). Die Einheit des "Ich denke" bleibt bei Kant an die gegebene Mannigfaltigkeit empirischen Realitätsbewußtseins gebunden. Theoretische Vernunft kann nicht in der Freiheit unendlicher Selbstbezüglichkeit oder, was damit identisch ist, in vollständiger Bestimmtheit an und für sich "über die Realität übergreifen", d. h. der Anspruch auf substantielle Selbstbestimmtheit wird hier grundsätzlich bestritten. Solange der "Standpunkt des Bewußtseins" fixiert bleibt, kann das "Ich denke", das in korrelativem Zusammenhang mit endlichem Gegenstandsbewußtsein auf die Endlichkeit des "subjektiven Ich" (s. Hegel, G.W.F., W.Log. I, S. 63) sich reduziert, noch nicht in seiner Wahrheit begriffen werden, sondern bleibt vielmehr auf das dem "Denken" gegenüber unaufhebbar "Andere", "Fremde" eines "Ding an sich" bezogen und von sinnlicher Rezeptivität abhängig:

> "Sein (Kants, S. R.) Hauptgedanke ist, die Kategorien dem Selbstbewußtseyn, als dem subjektiven Ich, zu vindiciren. Vermöge dieser Bestimmung bleibt die Ansicht innerhalb des Bewußtseyns und seines Gegensatzes stehen, und hat außer dem Empirischen des Gefühls (der Empfindungen, S. R.) und der Anschauung, noch Etwas, das nicht durch

> das denkende Selbstbewußtseyn gesetzt und bestimmt ist, ein Ding-an-sich, ein dem Denken fremdes und äußerliches übrig bleiben"
> (Ebda.).

26 Kants Fragestellung, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, und zwar im Sinne der Metaphysik als Wissenschaft, nimmt Hegel auf, indem er das wahrhafte synthetische Urteil a priori oder, was damit identisch ist, das Deduktionsprinzip des spekulativen Diskurses, an der die Möglichkeit einer "über die Realität übergreifenden" Selbsterkenntnis autonomer Vernunft festgemacht ist, als die "ursprüngliche, absolute Identität von Ungleichartigem" (s. Hegel, G.W.F., Gl.u.Wi., S. 300), d.i. von "Denken" und "Sein", "Allgemeinem" und "Besonderem", Subjekt und Objekt interpretiert. Der Subjekt- Objektgegensatz, wie er, - im Gegensatz zur "in sich zurückgehenden Tätigkeit" des "Subjekt-Objekts" (als Deduktionsprinzip des spekulativen Diskurses erstmals formuliert in Fichtes Wissenschaftslehre), - "empirischem Bewußtsein" zugrundeliegt, muß im Horizont "absoluter Identität" als Form der Selbstentzweiung ursprünglicher Vernunfttotalität begriffen werden; nur unter dieser Voraussetzung, die Vernunft auf dem Wege dialektischer Selbstbegründung allerdings erst einzuholen hat, kann das "Bewußtsein eines Anderen" in das "Selbstbewußtsein" absoluter Subjektivität zurückgenommen werden.

In "Glauben und Wissen" unterscheidet Hegel, unterstellend, daß seine Unterscheidung auch diejenige Kants selber sei, "die Abstraktion des Ich, oder der verständigen Identität ... von dem wahren Ich, als absoluter, ursprünglich syntheti-

scher Identität" (s. a.a.O., S. 299) oder, dieselbe Unterscheidung anders ausgedrückt, das "Ich", welches das Vorstellende und Subjekt ist" (s. a.a.O., S. 300), von dem "Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption" (s. Ebda.) und, was er damit gleichsetzt, von "produktiver Einbildungskraft" (s. a.a.O., S. 301 - 303). Die absolute, ursprüngliche Identität des "wahren Ich" begreift Hegel als die vorgängige Totalität der Vernunft, aus der Subjekt und Objekt als getrennte"Erscheinungen"überhaupt erst entspringen oder, um Hegel selbst zu zitieren,

> "aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur nothwendig zweitheiligen Erscheinung ... sich trennen" (s. a.a.O., S. 301).

Im Kontext:

> "Von der ganzen transcendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung, als der Kategorie überhaupt, kann, - ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist, und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception nennt, zu unterscheiden: und diese Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existirendes absolutes Subjekt und eine absolute existirende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist, und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur nothwendig zweitheiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen - nichts verstanden werden. Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der anderen aber Objekt, und ursprünglich beides ist, ist nichts Anderes als die Vernunft selbst" (a.a.O., S. 300 f.).

Im Gegensatz zu Hegels Interpretation erschöpft sich die Funktion,die "produktive Einbildungskraft" im Kontext der Kr.d.r.V. zu erfüllen hat, in der Vermittlung zwischen der gesetzgebenden Spontaneität der reinen Verstandeshandlungen oder Verstandesbegriffe einerseits und sinnlicher Rezeptivität im Medium der reinen Anschauungsformen andererseits. "Produktive Einbildungskraft" ermöglicht den auf sinnliche Anschauung restringierten, rechtmäßigen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (vgl. Kant, I., Kr.d.r.V., B 185 f.), indem sie diese jeweils einem spezifischen "Schema" der Sinnlichkeit, d. i. bestimmten Formen der Verzeitlichung a priori, unterwirft (vgl. B 181, 184 f.). Die transzendentalen Schemata der Kategorien sind "nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln" (s. a.a.O., B 184). Die Explikation der unterschiedlichen Regeln, nach denen diese "Zeitbestimmung" erfolgt, führt zur Lehre von den "Grundsätzen" jedes rechtmäßigen Verstandesgebrauchs, - den Kants Selbstverständnis nach wahren, weil in ihrer erfahrungs- und gegenstandskonstituierenden Funktion sich erschöpfenden "synthetischen Urteilen a priori".

Die Relationskategorien z.B., - Substanz-Akzidenz, Ursache-Wirkung, Wechselwirkung, - besitzen, im Gegensatz zum Anspruch auf reine Vernunfterkenntnis, einen ausweisbaren Sinn nur dann, wenn sie die unterschiedlichen, notwendigen Verknüpfungsformen von Wahrnehmungen beinhalten (vgl. a.a.O., B 218). So ist z. B. das

> "Schema der Substanz ... die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt" (a.a.O., B 183).

Der entsprechende"Grundsatz" bringt lediglich zum Ausdruck, daß rechtmäßiger Verstandesgebrauch diesem "Schema" Rechnung zu tragen hat, d. h. daß die wechselnden Erscheinungen auf ein in der Zeit sich durchhaltendes Substrat bezogen werden müssen:

> "Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d.i. eine Art, wie der Gegenstand (in der Zeit, S. R.) existiert"
>
> (a.a.O., A 182; vgl. B 224).

Der Grundsatz der Kausalität beinhaltet die Regel, die Ereignisse, die in nicht umkehrbarer Weise aufeinander folgen, in einen notwendigen Zusammenhang bringt:

> "dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustand enthalten war, folgen"
>
> (a.a.O., A 200; B 245).

> "Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung"
>
> (a.a.O., B 232).

Der dritte Grundsatz ist derjenige der Wechselwirkung. Er bezieht sich als Regel, die den Aufbau gesetzmäßiger Erfahrungszusammenhänge ermöglichen soll, auf die Gleichzeitigkeit einander bedingender Ereignisse, d. i. auf eine Abfolge, die umkehrbar ist (vgl. a.a.O., B 256).

27 Im Gegensatz zu Kant, der die gesetzgebenden Akte des Verstandes, die am "Ich denke" festgemacht sind, zugleich als sinnlich bedingt versteht, d.i. in nur relativer, restringierter Spontaneität auf eine in den Anschauungsformen gegebene Mannigfaltigkeit angewiesen sieht, begreift Hegel den "Be-

griff" als

> "die unendliche Form oder die freye, schöpferische Thätigkeit ..., welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisiren"
>
> (Hegel, G.W.F., Sys.d.Ph. 1, § 163, Zus.2, S. 361).

In Kants restriktivem Erkenntnisbegriff, der die Vernunft auf eine unaufhebbar endliche reduziert, reproduziert sich die für den englischen Empirismus konstitutive, nominalistische Destruktion des "an und für sich Allgemeinen", das - im Sinne der dihairetischen Struktur platonischer Wesensbestimmung, - "in sich konkret" ist, das also den Unterschied und die Bestimmtheit in sich enthält. Auch Kant kann sich vom Abstraktionsprodukt subjektiver Klassifikation und Begriffsbildung, das, indem es vom Unterscheidenden abstrahiert, eine gegebene Mannigfaltigkeit unter sich begreift und es zu einem bloß "Gemeinschaftlichen" zusammenfaßt, nicht frei machen (vgl. Fleischmann, E., 1973, S. 142). Kant muß sich von Hegel vorhalten lassen, daß er, außerstande, die eigene Unterscheidung zwischen "empirischer" und "transzendentaler Deduktion" wirklich durchzuführen, die Begrifflichkeit des Denkes zugleich im Sinne bloßer quaestio facti nach

> "der gewöhnlichen psychologischen Vorstellung"
>
> (s. Hegel, G.W.F., W.Log. II, S. 19)

interpretiert habe,

> "daß der empirische <u>Stoff</u>, das Mannigfaltige der Anschauung ... zuerst <u>für sich da</u> ist, ... daß dann der Verstand <u>dazu hintrete</u>, <u>Einheit</u> in denselben bringe, und ihn durch <u>Abstraktion</u> in die Form der <u>Allgemeinheit</u> erhebe. Der Verstand ist auf diese Weise eine für sich leere <u>Form</u>, welche Theils nur durch jenen <u>gegebenen</u> Inhalt Realität erhält, Theils von ihm <u>abstrahirt</u>, nämlich ihn als etwas,

> aber nur für den Begriff Unbrauchbares weg-läßt. Der Begriff ist in dem einen und dem andern Thun nicht das Unabhängige, nicht das Wesentliche und Wahre jenes vorausgehenden Stoffes, welches vielmehr die Realität an und für sich ist, die sich aus dem Begriffe nicht herausklauben läßt"
>
> (Ebda.).

Hegel, der für die Begrifflichkeit des Denkens die Dimension platonischer Wesensbestimmung zurückzugewinnen sucht, hält dem entgegen:

> "Das abstrahirende Denken ist ... nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion desselben als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestirt"
>
> (a.a.O., S. 20 f.).

Fleischmann kritisiert zu Recht, daß bei Kant "die Genesis der Erkenntnis mit deren begrifflichen Gehalt verwechselt" werde (s. Fleischmann, E., 1973, S. 142), fügt aber, um einem möglichen Mißverständnis der Hegelschen Position von vorneherein zu begegnen, hinzu,

> "daß Hegel keineswegs bezweifelt, daß so etwas wie das "Gegebene" überhaupt existiert. Es gibt wohl nicht-begriffliche Tatsachen in der Welt, sie können sich aber als solche erst zeigen, wenn der Gedanke seinen begrifflichen Gehalt schon vollständig expliziert, wenn das Verstehen sich selbst schon verstanden hat; ... erst dann wird die Existenz von Tatsachen deutlich, die der philosophische Gedanke nicht verstehen kann, die die Philosophie von sich selbst entfernt. Es sind die für das denkende Betrachten zufälligen Eigenschaften der Dinge, die wohl einer Erklärung durch die Einzelwissenschaften bedürfen"
>
> (a.a.O., S. 142 f.).

28 Das Verhältnis von "Begriff und Realität" und die damit implizierte "Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs" ist in überzeugender Form von Michael Theunissen erörtert worden (vgl. Theunissen, M., 1978, S. 324 - 360).

29 Hegels Position ist der wissenssoziologischen, das Sein, - im Sinne der kontingenten Faktizität sozioökonomischer Bedingungszusammenhänge oder sozialer "Standortgebundenheit", - bestimme das Bewußtsein, und zwar bis in die kategoriale Grundstruktur möglichen Welt- und Selbstverständnisses hinein, grundsätzlich überlegen. Die wissenssoziologische These, daß das Sein das Bewußtsein bestimme, erhebt, wie jede Behauptung, den Anspruch auf Wahrheit, müßte jedoch, auf sich angewandt, sich selbst aufheben, denn: jeder Wahrheitsanspruch ist eo ipso ein unbedingter. Jede "Einsicht" in faktische Bedingungszusammenhänge ist prinzipiell über sie hinaus. Sie ist nicht selbst deren Produkt. Vernünftige Einsicht ist nur als radikal kritische, kontrafaktische möglich. Sie ist für alle Lebensbedingungen, die spezifisch menschlich (human) sein sollen, konstitutiv. Gesellschaftliches Sein, das nicht in kritisch-reflexiver Form durch Bewußtsein vermittelt beziehungsweise vermittelbar ist, das die Möglichkeit seiner logisch-begrifflichen Rekonstruktion im Sinne Hegels also ausschließt, erweist sich damit auch als in sich unwahr. "Realisierungsbedingungen", - im Hinblick auf Zielbestimmungen gesehen, welche die Allgemeinheit der Gattung erreicht haben, - müssen ihr konstituierendes Prinzip in diesen selbst haben. Andernfalls sind sie restriktiv, das heißt es ist unmöglich, im Rahmen eines rationalen Argumentations- und Überzeugungszusammenhangs sich auf sie

zu berufen, um den Universalitätsanspruch der leitenden Ziel- und Wertbegriffe, in deren Horizont die Geschichte überhaupt erst als eine humane, wirklich verstehbare sich konstituiert, in begründeter Weise einschränken zu können. "Einsicht" ist, - im Gegensatz zu partikularer Interessen- und Standortgebundenheit, - ihrem konstitutiven Apriori nach universell, was natürlich nicht ausschließt, daß bestimmte Einsichten de facto zunächst nur wenigen "Einsichtigen" zugänglich sind.

30 Vgl. Bitsch, B., 1977, S. 31 f.
Hegels Logik muß als systematische Rechenschaftsgabe über alle Denkbestimmungen verstanden werden, die den Anspruch erheben, das "Absolute" auf seinen Begriff bringen zu können. Von wirklichem Wissen aber, - im Unterschied zu vermeintlichem, das kritischer Rechenschaftsgabe nicht standhält, - kann nur dann die Rede sein, wenn man "weiß ..., was man sagt", und zwar "in der doppelten Hinsicht, die diese Formulierung enthält: Wissen des Inhalts und Wissen des Sagens" (Bubner, R., 1975, S. 138).
Soweit kann jeder Hegelinterpret R. Bubner zweifellos folgen. Das Ergebnis jedoch, zu dem Bubner gelangt, wenn er von dieser Einsicht in die formale Struktur "vernünftiger Rede" "als Schlüssel für die Methode der dialektischen Logik" (s. Ebda.) Gebrauch macht, ist unannehmbar. Es wird nämlich völlig verkannt, daß Hegel den Anspruch erhebt, im höchsten Gedanken der Logik, der "absoluten Idee", das methodische Prinzip gefunden zu haben, das die Selbstexplikation des Absoluten in seiner vollständigen Bestimmtheit an und für sich tatsächlich erlaubt. Demgegenüber vertritt Bubner die These, daß es zwar in der Logik "immer um dasselbe" gehe (s. a.a. O., S. 139), - nämlich um den "Versuch, das Absolu-

te auszusagen" (s. Ebda.), - jedoch"ohne daß je alles gesagt" (s. Ebda.) wäre oder gesagt werden könnte.

> "Zur Wahrheit des Absoluten gehört demnach, daß es nie vollständig erfaßt wird. Darin liegt eine Voraussetzung seiner Erfassung, ohne die seine Aussage gänzlich unmöglich wäre, die aber umgekehrt auch eine Vollendung seiner Aussage im Sinne des endgültigen Daseins der Wahrheit ausschließt"
> (Ebda.).

Was Hegel aufzuzeigen sucht, ist dagegen lediglich, daß das Denken solange vom "endgültigen Dasein der Wahrheit" ausgeschlossen bleibt, wie es in endlichen Bestimmungen sich bewegt. Diese sind ja gerade deshalb kritisierbar, weil sie in konstitutiver Widersprüchlichkeit "ihr Anderes an sich selbst" sind, also in der Beziehung auf Anderes noch nicht in freier Selbstbeziehung, d. i. in absoluter Bestimmtheit an und für sich, sich geltend zu machen vermögen. Die endlichen Bestimmungen sind kritisierbar, weil sie jeden "Versuch, das Absolute auszusagen", auf Grund der für sie - aber auch nur für sie - konstitutiven Verschränkung von relativer Bestimmtheit und Unbestimmtheit zu einem schlechthin vorläufigen,nicht haltbaren machen.Hegel bestreitet aber nicht, daß die widersprüchlichen Bestimmungen zu Momenten der Selbstexplikation des Absoluten herabgesetzt, d. i. auf den Grund ihrer möglichen Einheit zurückgeführt werden können, anders ausgedrückt: daß das Denken im Rückgang auf das Absolute seine Identität wiederfindet. Das "endgültige Dasein der Wahrheit" wird manifest in diesem Rückgang.

31 M. Theunissen interpretiert diesen "Leitfaden" im Sinne "kommunikativer Freiheit":

> "Leitfaden für die Wahrheitssuche der gesamten Logik ist die Idee einer vollkommenen Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen. Das wegen seiner Vieldeutigkeit "unglückliche" Wort "Einheit" ... soll in diesem Falle beides besagen: daß es keine wahre Beziehung zum Anderen gibt, die nicht Selbstbeziehung wäre, und daß keine Selbstbeziehung Wahrheit für sich beanspruchen kann, die nicht die Beziehung zum Anderen in sich einschlösse. Gegen bloße Fremdbeziehung einerseits und gegen die Abstraktion eines unmittelbaren Für-sich-Sein andererseits macht Hegel ein In-Beziehung-Sein geltend, das als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein Freiheit und als Bei-sich-selbst-Sein im Anderen Liebe ist. ... Die Einheit von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen tritt deshalb erst dann als die bestimmende Wirklichkeit hervor, wenn im Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik Herrschaft sich aufhebt"
>
> (Theunissen, M., 1978, S. 49).

32 Hegel steht in der Tradition platonisch-christlicher Metaphysik. Das Prinzip dieser Philosophie besteht darin,

> "daß das Endliche Nichtsein ist und nur das Unendliche ist"
>
> (s. Colletti, L., 1978, S. 395).

Alle "wahrhafte" Philosophie, - sie ist für Hegel dadurch definiert, daß sie die Erkenntnis des "Absoluten", "wahrhaft Wirklichen" zu ihrem leitenden Thema hat, - stimmt darin überein. Das Problem ist, ob dieses Prinzip auch wirklich durchgeführt werden kann, - wirklich, daß heißt in logisch kohärenter Form, so daß die Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen nicht in ihr Gegenteil sich verkehren. Das Problem der Verwirklichung des konstitutiven Prinzips aller "wahrhaften" Philosophie ist also ein methodisches. Hegel will zeigen, daß die Durchführung dieses Prinzips gerade dann mißlingen muß, wenn der "Verstand" den Widerspruch

dadurch zu vermeiden sucht, daß er die unmittelbar einander ausschließenden Bestimmungen in ihrer Trennung für sich fixiert, die Gegensätze auseinanderhält und "das Endliche auf die eine Seite, das Unendliche auf die andere" stellt (s. a.a.O., S. 396), anders ausgedrückt: indem er das "Absolute" nach dem Schema "vorstellenden Denkens" zu begreifen sucht, für das die Form der Sinnlichkeit, d. i. das Außer-und-Nebeneinander, konstitutiv ist. Bloße Verstandesmetaphysik begreift nicht, daß sie gerade dadurch das Absolute verendlicht und das Endliche absolut setzt, daß also gerade ihre Methode, den Widerspruch zu vermeiden, sie dem Widerspruch beziehungsweise dialektischer Verkehrung in sich ausliefert:

> "Da das Nichtsein des Endlichen hier als "an sich fixierte" Negation aufgefaßt wird, die "seinem Affirmativen schroff gegenüber" steht, erkennt der Verstand nicht, daß er das Endliche als "unvergänglich und absolut" betrachtet. Da die Vergänglichkeit der Dinge nicht aufhören kann zu existieren, wird sie ihre unveränderliche, d. i. nicht in ihr Anderes, ... nicht in ihr Affirmatives übergehende Qualität. ... Die Folge ist gerade das Gegenteil des philosophischen Vorhabens. Das Endliche, das hätte verschwinden sollen, lebt weiter. Das Unendliche, das das Absolute oder die Totalität hätte sein sollen, findet sich im Gegenteil nur als "eines der beiden". "Aber als nur eines der beiden ist es selbst endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur die eine Seite; es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es ist so das endliche Unendliche""
>
> (Ebda.).

Das Endliche kann das, was es in Wahrheit an sich selbst ist, seine Identität, nur im Absoluten finden und nicht, indem es als die "eine Seite" in der Negativität ausschließlicher Beziehung auf sich

für sich fixiert wird, denn gerade durch diese Fixierung sieht es sich über sich hinausgetrieben und ins Gegenteil verkehrt; das Entsprechende gilt für das Absolute, das im Sinne der "absoluten Einzelnheit" des Begriffs in freier, unendlicher Selbstbeziehung nur dann sich geltend machen kann, wenn es als Totalität die Realität übergreift und durchdringt, so daß es in schrankenloser Allgemeinheit im Anderen sich bei sich weiß. - Es genügt nicht zu versichern,

> "das Endliche habe keine wahrhafte Realität und kein unabhängiges Sein",

vielmehr muß gezeigt werden,

> "daß das Endliche als "sein" Wesen und seine Grundlage hat, was "anders" als es selbst ist, also das Unendliche, das Immaterielle, das Denken. Die Folge, die sich daraus ergibt, ist entscheidend. Hat das Endliche tatsächlich das als sein Wesen, was "anders" ist als es selbst, so ist klar, daß es, um wahrhaft oder "wesentlich" es selbst sein zu können, nicht mehr es selbst - das heißt, das Selbst, das es "in der Erscheinung" ist: das Endliche - sein darf, sondern zum "andern" werden muß. Das Endliche "ist nicht", wenn es wirklich endlich ist, und umgekehrt "ist" es, wenn es "nicht ist"; es ist "es selbst", wenn es das "andere" ist, und wird geboren, wenn es stirbt. Das Endliche ist dialektisch"
>
> (a.a.O., S. 400 f.).

33 In differenzierter Form wird das Problem der Negation von M. Theunissen (1978) und D. Henrich (1974) erörtert. - Die unterschiedlichen Formen, in denen dialektische Negativität sich geltend macht, sind abhängig von den Wandlungen, die der Begriff des Anderen und die Beziehung zu Anderem auf den unterschiedlichen Ebenen der Logik, - der seins-, wesens- und begriffslogischen, - erfährt. Ihre Rekonstruktion macht also eine Gesamtinterpretation der Logik er-

förderlich, die im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht geleistet werden kann.

34 K. von Fritz zeigt, wie wenig Zenons dialektische Beweisgänge an Faszination und logischer Irritation verloren haben. Auf ihren Kern reduziert, ist das logische Dilemma, in das sie das Denken verstricken, wahrscheinlich dasjenige unserer Denkstruktur selbst (vgl. von Fritz, K., 1978, S. 71 - 99).

Gadamer hebt hervor, daß "schon in der ältesten griechischen Dialektik", der eleatischen, das "Fürsichdenken von Bestimmungen klar am Tage" liege (s. Gadamer, H. G., 1971, S. 19), fügt jedoch einschränkend hinzu:

> "Freilich ist der Sinn dieses Fürsichdenkens und Zusammendenkens der Bestimmungen bei Zeno ein negativ-dialektischer. Das durch solchen Widerspruch Bestimmte ist eben als widerspruchsvolles selbst nicht und nichtig. Das dritte ... Moment der Hegelschen Dialektik, die Positivität des Widerspruchs, fehlt also hier"
>
> (a.a.O., S. 20).

35 Vgl. Ebda.

36 Daß Zenons Bewegungsparadoxa ein echtes logisches Dilemma zugrunde liegt, spiegelt sich auch in Hegels dialektischer Interpretation wider, die im Grunde Zenons Paradoxon nur durch ein anderes ersetzt. Hegel anerkennt durchaus die Widersprüchlichkeit, die Zenon an der Seinsweise der Bewegung aufzuweisen suchte, wertet sie aber anders, nämlich affirmativ. Der Widerspruch, den Zenon aufdecken konnte, beweist in Hegels Augen keineswegs die Nichtigkeit dieser Seinsweise, vielmehr ist umgekehrt die Bewegung, - sie steht für Prozeßhaftig-

keit überhaupt, - der Beweis für das"Dasein"des "Widerspruchs", d. i. für den Widerspruch als bewegendes Prinzip.

> "Das bestätigt eine Formulierung Hegels, die er aus Anlaß der zenonischen Dialektik gibt: "Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dies der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist". ... Der Widerspruch, den Zeno im Begriff der Bewegung nachwies, sei als ein solcher zuzugeben, nur daß damit nichts gegen die Bewegung, sondern umgekehrt das Dasein des Widerspruchs erwiesen sei. "Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist und in einem anderen Jetzt dort (dort, wo es jeweils ist, ist es eben nicht in Bewegung, sondern in Ruhe), sondern indem es in ein und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist". Am Phänomen der Bewegung wird die Selbstheit des Geistes ihrer gleichsam zum ersten Male und in unmittelbarer Anschaulichkeit gewiß, und zwar dadurch, daß der Versuch, Bewegung als etwas anzusprechen, was ist, zum Widerspruch führt. Was sich bewegt, dem kommt nicht (im Sinne der prädikationslogischen Struktur der am Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs orientierten Verstandesmetaphysik, S. R.) in seinem Sein das Prädikat, hier zu sein, zu und auch nicht, dort zu sein.Bewegung selber ist überhaupt kein Prädikat des Bewegten, kein Zustand, in dem sich ein Seiendes befindet, sondern eine Seinsbestimmung höchst eigener Art: Die Bewegung ist "der Begriff der wahren Seele der Welt; wir sind gewohnt, sie als Prädikat, Zustand, anzusehen (- weil unser Auffassen und Ansprechen als solches prädiziert und damit fixiert, aber sie ist in der Tat das Selbst, das Subjekt als Subjekt, das Bleiben eben des Verschwindens""
>
> (a.a.O., S. 14).

37 Vgl. Gueroult, M., 1978, S. 261 - 295.

38 Hegels Polemik gegen das "Selbstdenken" richtet sich vor allem gegen

> "die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte beweise"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.R., S. 23).

Die "Freiheit des Denkens" muß in die bloße "Besonderheit des Meinens" (s. Ebda.) sich verkehren, wenn unbegriffen bleibt, daß kritische Vernunft in "dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt" (s. a.a.O., S. 22) ihre eigene, substantielle Voraussetzung besitzt, so daß es primär darum gehen muß, für diesen

> "Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine"
>
> (s. Ebda.).

Mündigkeit setzt zwar kritische Reflexion voraus, welche

> "nicht bei dem Gegebenen, es sey durch die äußere positive Autorität des Staats oder (im Sinne faktischer Konsensbildung, S. R.) der Uebereineinstimmung der Menschen ... stehen bleibt"(s. Ebda.),

kritische Reflexion wird

> "aber in Unrecht verkehrt, wenn nur dieß für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche und sich etwas Besonderes zu erfinden gewußt habe"
>
> (s. a.a.O., S. 23).

39 Kant interpretiert die Konsistenz der Natur, - sofern sie als durchgängiger, gesetzmäßiger Verknüpfungszusammenhang von Erscheinungen das Substrat instrumenteller Rationalität ist, - als eine Leistung des erkennenden Subjekts:

> "alle empirische Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen"
> (Kant, I., Kr.d.r.V., A 128).

"Die Ordnung und Regelmäßigkeit ... an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein"

(a.a.O., A 125).

40 In Lockes Theorie der bürgerlichen Gesellschaft steht das natürliche Recht auf Eigentum im Mittelpunkt:

"Das große und hauptsächliche Ziel ..., zu dem sich Menschen in Staatswesen zusammenschliessen, ist die Erhaltung ihres Eigentums"

(Locke, J., 1966, S. 100).

Leo Strauss interpretiert "Lockes Eigentumslehre ... als die klassische Lehre "des Geistes des Kapitalismus"" (s. 1953, S. 256 f.). Auch die Arbeitskraft des Menschen ist Eigentum; sie kann gegen Lohn veräußert werden. Macpherson hebt vor allem diesen Aspekt der Lockeschen Eigentumstheorie hervor, denn an ihr sei die Rechtfertigung privater Appropriation festgemacht: Lockes

"hartnäckiges Bestehen darauf, daß die Arbeitskraft eines Menschen sein eigen ist - und dies war das eigentlich Neue an Lockes Eigentumslehre - ... lieferte die moralische Begründung für die Appropriation des Bürgertums"

(Macpherson, 1967, S. 249).

41 Die Religion hat zwar "die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 270, S. 349), aber "in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens" (s. a.a.O., § 270, S. 351). Im Verhältnis zu ihr ist der Staat, was Legitimationsfragen betrifft,

"das Wissende; in seinem Princip bleibt wesentlich der Inhalt (die sittlich-rechtlichen Be-

stimmungen, S. R.) nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an"

(s. a.a.O., § 270, S. 359).

"Der Staat weiß ..., was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit, als Gedachtes"

(s. a.a.O., § 270, S. 348).

Als der "durch die Form der Bildung hindurch gegangene sich wissende und wollende Geist" (s. Ebda.) aber ist der Staat der natürliche Verbündete der Wissenschaft. Nur er kann die Freiheit der Wissenschaft in Forschung und Lehre garantieren:

"Weil das Princip seiner Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß von seiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft ausgegangen ist, (und eine Kirche hat vielmehr den Jordanus Bruno verbrannt, den Galilei wegen der Darstellung des kopernikanischen Sonnensystems auf den Knien Abbitte thun lassen u.s.f.). Auf seiner Seite hat darum auch die Wissenschaft ihre Stelle; denn sie hat dasselbe Element der Form, als der Staat, sie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objektiven Wahrheit und Vernünftigkeit"

(a.a.O., § 270, S. 359 f.).

42 "Mit der Organisation von Erziehung und Unterricht in der Institution "Schule" sind bestimmte ... Sozialisationsfunktionen aus dem alltäglichen Umgang der Generationen ausgegliedert und damit einer systematischen methodischen Gestaltung fähig. Die relative Isolierung von den Zwängen, aber auch von den Lernmöglichkeiten des sozialen Alltags - unter dem Topos Lebensfremdheit immer wieder kritisiert, - ist eine Existenzbedingung des Bildungssystems"

(Roeder, P. M., u. a., 1977, S. 29).

43 Vgl. von Fritz, K., 1978, Bd. 2, S. 9 - 53.
Für die aristotelische Kategorienlehre ist ein doppelter logischer Schnitt kennzeichnend: zum einen steht die erste Ousia, die selbst nie Aus-

sage sein kann, allen anderen Aussagemodi, die an ihr - als dem Zugrundeliegenden - festgemacht sind, gegenüber,

> "dann aber auch die Kategorie der οὐσία überhaupt, innerhalb deren die δεύτεραι οὐσίαι allein den οὐσίαι καθ' αὐτό zukommen, allen übrigen Kategorien, die alle der οὐσία gegenüber nur συμβεβηκότα sind. Denn Sokrates ist, so lange er Sokrates ist, notwendig Mensch und Lebewesen, während er nicht notwendig gebildet, weißhaarig, ein Freier, 1,65 m groß u.s.w. ist"
> (s. a.a.O., S. 38).

In den "Analyt.post." werden alle Kategorien ausser der Ousia zu den Symbebekota gezählt (83 a, 25 ff.).

> "καθ' αὐτό und συμβεβηκός.. werden nach dem Merkmal unterschieden, daß das erste seinem Gegenstand immer und mit Notwendigkeit, das zweite nicht immer und nicht mit Notwendigkeit ... zukommt"
> (a.a.O., S. 43).

Die

> "Einteilung in καθ' αὐτό und συμβεβηκός ... weist ... die größte Ähnlichkeit mit derjenigen des Xenokrates (einem Zeitgenossen Platons, S. R.) in καθ' αὐτό und πρός τί auf (wobei allerdings zwischen "an Etwas" und "in Beziehung auf etwas" als Beschaffenheit sein noch nicht unterschieden wird, S. R.), und Simplicius setzt sie geradezu mit jener gleich"
> (s. Ebda.).

Hinzuzufügen ist noch, daß zwar

> "das ποιόν zu den συμβεβηκότα gerechnet wird",

dies aber

> "bei der <u>differentia specifica</u>, welche dem Gegenstand, dem sie zukommt, mit Notwendigkeit anhaftet, nicht möglich ist"
> (s. a.a.O., S. 39).

Der Mensch unterscheidet sich von den anderen Lebewesen durch die Vernunft. - Hegel nimmt zwar in seiner Urteilslehre die grundlegende Unterscheidung

zwischen dem, was einer Sache mit innerer Notwendigkeit oder nur akzidentell zukommt, auf, rechnet im Gegensatz zu Aristoteles aber z. B. das "Gebildetsein" oder die "Freiheit" zu dem, was der in seiner "wahren Allgemeinheit" erfaßte "Begriff" des Menschen notwendig in sich schließt.- Vgl. auch Vollrath, E., 1969, S. 105 - 110. Vollrath interpretiert die grundlegende Unterscheidung zwischen dem, was eine Sache - im Sinne ihrer Wesensidentität - an und für sich selbst ist und dem, was als Beschaffenheit nur an etwas anderem oder in Beziehung zu etwas anderem ist, von der Auseinandersetzung mit dem "platonischen Logos" her:

> "Was nicht an einem anderen seinen Bestand hat,von diesem aber gesagt wird, das ist das Wesen dessen, wovon es gesagt wird. ... Das "ist" des Logos (d. i. der Aussage, des Urteils, S. R.) legt nahe, daß es sich bei allem Ist-Sagen (d. h. beim Logos überhaupt!) um die Darlegung einer solchen Wesensidentität handelt. Damit wäre die platonische Logos- und Ideenlehre voll gerechtfertigt.
>
> ... Es zeigt sich nun, daß es solches gibt, was "in" etwas ist, aber nicht als das mit diesem identische Wesen von ihm ausgesagt werden kann. ... So ist z. B. zu "sagen", wobei von einem platonischen Standpunkt gar nicht klargemacht werden kann, wieso es sich dabei um einen wahren Logos handelt: "der Körper ist weiß". Dies kann nicht in der Weise gesagt werden, als wäre damit Wesensidentität dargelegt; denn der Satz kann nicht besagen, daß das <u>Wesen</u> des Körpers das <u>Weißsein</u> ist"
>
> (a.a.O., S. 108).

44 In differenzierter Weise wird der Logos der apophantischen im Unterschied zur phantischen Rede von E. Vollrath (1969, S. 13 - 22) erörtert.

> "Aristoteles verdeutlicht den Unterschied von phantischer und apophantischer Rede an der Bitte, wobei die Möglichkeit des Wahres-Sagen

> ... den Leitfaden für die Unterscheidung abgibt. ... Eine Bitte ist z. B.: Bitte, gib mir den Hammer. Hier ist etwas gezeigt, nämlich mein Wunsch, diesen Hammer zu haben. Ich eröffne diesen Wunsch einem Menschen. Sieht man allein auf diesen Satz, so kann er weder wahr noch falsch sein. Woran liegt das? In der Bitte ist nichts aufgezeigt als vorliegend oder nichtvorliegend: es ist weder gesagt, wer der Bittende ist - er kann als Handwerker auftreten, aber auch als Käufer - noch ist gezeigt, was der Hammer ist. Erst die konkrete Situation gäbe hier Aufschluß"
>
> (a.a.O., S. 19 f.).

Sicher:

> "sowohl im phantischen Logos (der Bitte, dem Befehl usw.) wie im apophantischen Logos (der Aussage) wird etwas eröffnet. ... Im phantischen Logos werden - so könnte man modern sagen - die menschlichen Zustände, wie Begehren usf., dem Mitunterredner eröffnet, im apophantischen dagegen die Sachen in ihrem Vorliegen. Auch im phantischen Logos werden die Sachen genannt ("Hammer"). Aber die Eröffnung dieses Logos geht offensichtlich gerade nicht auf die Sachen, sondern auf den Eröffnenden. Im apophantischen Logos geht dagegen die Eröffnung nicht nur auf die Sachen, sondern geschieht ... geradezu von ihnen her"
>
> (Ebda.).

45 H. Lenk trägt seine Kritik an Hegels "Deduktion der Urteilsformen" (1968, S. 354 - 375) im Rahmein einer umfassenden "Kritik der logischen Konstanten" überhaupt vor. Der Aufwand an logischem Scharfsinn ist beachtlich. Da jedoch Lenk den Leitfaden der Hegelschen Deduktion nicht erfaßt, - das Urteil hat, wenn die getrennten Begriffsmomente wieder in vermittelter Einheit sich zusammenschließen sollen, eine Sache in ihrer vollständigen Bestimmtheit an und für sich selbst auf den Begriff zu bringen, - kann er auch dem Problem der Identitätsbeziehung, als die Hegel

die Subjekt-Prädikatbeziehung verstanden wissen will, nicht gerecht werden.

Wesentlich überzeugender, weil spekulativer ist K. Düsings Rekonstruktion der Hegelschen Deduktion, die ,ohne die Zwischenglieder zu überspringen,

> "das positive, das universelle, das disjunktive, das problematische und das apodiktische Urteil"

in den Vordergrund stellt,

> "da sich an ihnen die von Hegel konzipierte Entwicklung der konkreten Allgemeinheit und deren Selbstbeziehung als Urteilsinhalt am besten demonstrieren läßt"
>
> (Düsing, K., 1976, S. 255).

Ich schließe mich Düsings These, betreffend die Urteils- und Schlußlogik, an: es

> "enthalten diese Teile der subjektiven Logik den detailliertesten Versuch Hegels, die logische Möglichkeit und Erkennbarkeit der konkreten Allgemeinheit in Verbindung mit dem Aufbau ihres Selbstverhältnisses zu beweisen"
>
> (a.a.O., S. 256).

Entscheidend ist auch G. Maluschkes Einsicht:

> "die Urteilstypologie ist ... konzipiert im Sinne eines linearen Fortschritts in der Selbstreflexion des Denkens, eines Fortschritts, der sich auf der Ebene der gegenstandsbezogenen Reflexionsform des Urteils implizite vollzieht, sofern auch hier das Denken in allem Fremden letztlich nur sich selbst zu erkennen strebt. Der Übergang von der Urteilstypologie zur Typologie der verschiedenen Schlußarten wird von Hegel als Übergang vom gegenstandsbezogenen Denken zu der nun explizit thematisierten Selbstreflexion des Denkens verstanden"
>
> (Maluschke, G., 1974, S. 114).

46 Vgl. von Fritz, K., 1978, Bd 2, S. 43 f.

47 "Rein äußerlich läßt sich beobachten, daß bestimmte Kategorien mit bestimmten grammatischen Wortarten in enger Beziehung stehen, die Kategorie der οὐσία mit dem Substantiv, diejenige des ποιόν mit dem Adjektiv, des ποσόν mit dem Zahlwort usw. ... Auf der anderen Seite jedoch bilden sich die grammatischen Wortarten auf die Kategorien keineswegs reinlich ab. Bei der Kategorie des πρός τι gehört es geradezu zu ihrem Wesen, daß alle Wortarten Gegebenheiten bezeichnen können, die zu ihr gehören"

(a.a.O., S. 18).

48 "Wo ... Freiheit zur Substanz von Einrichtungen, Institutionen, von Sitte und Brauch geworden ist, da haben Reflexion und Kritik im Spielraum des Individuellen ihren Ort in den sittlichen Institutionen; wo sie nur ihre Negation sind, da zerstören sie ihren eigenen Grund und ihre eigene Wirklichkeit"

(Ritter, J., 1973, S. 64; vgl. a.a.O., S. 62).

49 P. M. Roeder schreibt:

"langfristige systematische Lernprozesse sind ohne die Überformung bestehender und den Aufbau neuer Motive und Bedürfnisse gar nicht denkbar. Eine Pädagogik, die ihren Legitimationsgrund primär in der Erfüllung aktueller Bedürfnisse des Lernenden sieht, wäre zugleich eine mindestens implizite Entschulungstheorie, denn mit der Institutionalisierung von Erziehung und Unterricht aufgrund der allgemeinen Schulpflicht ist in der Tat ein Moment der Repression gegen je aktuelle Bedürfnisse und Motive gesetzt"

(Roeder, P. M., u. a., 1977, S. 34).

"Zu Beginn des Lernprozesses ... bedarf die Institution eines Vorschusses an generalisierendem Vertrauen darauf, daß ihre Ziele vernünftig sind, daß der Zwang zu Anstrengung und Versagung also legitim ist"

(a.a.O., S. 35).

50 "Der ursprünglich "ökonomische" Charakter des Familienbegriffs ist bei Hegel verlorengegangen und ersetzt worden durch den "sentimentalen",der sich, ganz auf "privaten" Beziehungen und Empfindungen beruhend, am Ausgang des 18. Jahrhunderts herauszubilden beginnt. ... Es ist der moderne, nicht mehr an die ökonomische Zelle des Hausverbandes gebundene Begriff der Familie, der von Hegel artikuliert wird, und zwar mit dem Bewußtsein der Veränderungen, welche die Grundstellung der bürgerlichen Gesellschaft im System der Rechtsphilosophie für die traditionelle Gestalt der Ökonomik bedeutet"

(Riedel, M., 1970, S. 21 f.).

51 Entäußerung ist notwendigerweise impliziert mit der

"allgemeinen Funktionsbestimmung des Bildungssystems"Universalisierung der Bedingungen für die Teilhabe an Kultur in einem umfassenden Sinne"" zu sein

(Roeder, P. M., u. a., 1977, S. 32).

Individuierung, reflexiv vermittelte jedenfalls, setzt substantielle Identitätsbildung voraus. - Adorno betont zu Recht:

"Ihnen allen (nämlich Humboldt, Goethe und Hegel) kommt das Subjekt zu sich selbst nicht durch die narzißtisch auf es zurückbezogene Pflege seines Fürsichseins, sondern durch Entäußerung, durch Hingabe an das, was es nicht selbst ist"

(Adorno, Th. W., 1969, S. 55).

II "Bildung durch Denken" und sophistisches Räsonnement

1 Für die eleatischen Voraussetzungen der Sophistik vgl. O. Gigons Interpretation des Parmenidesfragments (1978, S. 244 - 291;).

2 Vgl. Gigon, O., 1936, S. 186 ff.

3 Ob der "Mensch", von dem im Homo mensura-Satz die Rede ist, den einzelnen Menschen oder den Menschen im allgemeinen bedeute, ist immer wieder diskutiert worden; vgl. von Fritz, K., 1978, Bd 1, S. 112 f.

4 Der erkenntnistheoretische Relativismus des Protagoras schlägt in "dezidierten Pragmatismus" um:

> "gerade die Relativierung der Erkenntnis in dem Sinne, daß jede subjektive Ansicht gleich wahr ist, ermöglicht es, den Logos, statt ihn in den Dienst der Suche nach der Wahrheit zu stellen, dazu zu benutzen, der eigenen Auffassung, ohne nachweisen zu müssen, daß sie wahrer als andere Auffassungen ist, im Kampf der Meinungen zur Durchsetzung zu verhelfen. Nachdem die Ansprüche des theoretischen Philosophierens durch die Neutralisierung des Wahrheitsbegriffes zurückgewiesen sind, ist dem Denken das Feld praktischer Wirksamkeit eröffnet"
>
> (Koch, H.-A., 1970, S. 43).

In Übereinstimmung mit dem theoretischen Relativismus werden Veränderungen dadurch bewirkt, daß das, was als seiend oder nicht seiend in "Erscheinung" tritt, verändert wird:

> "Die Methoden solcher Veränderungen lehren die jeweils in Frage kommenden Kunstlehren wie Medizin oder Rhetorik"
>
> (a.a.O., S. 44).

5 Die problemgeschichtliche Dimension, die damit berührt wird, umfaßt die Geschichte des europäischen Denkes im ganzen:

> "Der <u>Homo</u> <u>mensura</u>-Satz des Protagoras insistiert ... darauf, daß seiend bzw. wahr genannt werden darf, was immer wir unter bestimmten Bedingungen "denken". Platons Ideenlehre ist dann umgekehrt als jene Auffassung zu deuten, nach der nur das Erfassen des wahrhaft Seienden als "Denken" begriffen werden darf. Der Grund von Wahrheit und Verbindlichkeit - beides wird nur

undeutlich unterschieden - wird im einen Falle im denkenden Subjekt, im anderen Falle im Objekt des Denkens gesucht.

Für die protagoräische wie für die platonische These kann man starke Gründe anführen: Während der Ansatz des Protagoras den Ursprung des Geltungsanspruchs von Aussagen und Normen im denkenden Subjekt verständlich macht, zielt die platonische Konzeption darauf ab, die "objektive" Geltung theoretischer und praktischer Sätze zu erklären. Aber gegen beide Thesen lassen sich auch ebenso starke Gegengründe aufbieten. Denn Protagoras gelangt bei seinem subjektivistischen Ansatz über einen theoretischen und praktischen Relativismus nicht hinaus, und Platon verfällt mit seiner objektivistischen These in eine Ontologisierung bzw. Hypostasierung der Begriffe und Werte, von der er sich auch in seinem Spätwerk nicht mehr freimachen kann. Dieser Befund läßt vermuten, daß die Aufhebung dieses Gegensatzes nur in einer dialektischen Synthese zu finden sein wird, die Wahrheit und Verbindlichkeit ohne relativistische oder ontologisierende Konsequenzen zu begreifen erlaubt. Wie dies geschehen könnte, ist indes auch nach einer mehr als zweitausendjährigen philosophischen Diskussion nach wie vor unentschieden. Vielmehr läßt sich zeigen, daß die Einseitigkeiten der beiden ursprünglichen Positionen in verwandelter Gestalt bis in die jüngsten Versuche auf diesem Felde sich durchhalten"

(Ilting, K..H., in: neue hefte für philosophie; Heft 10, S. 20 f.).

III Die Überwindung der Rousseauschen Alternative einer Erziehung zum Menschen oder zum Bürger auf dem Boden des konstitutionellen Staates

1 W. Röhrich interpretiert den Sozialvertrag "als Kategorie epochalen Selbstverständnisses der Gesellschaft" (1972, S. 1), - gemeint ist "die bürgerliche Gesellschaft und das bürgerliche Selbstverständnis" (s. Ebda.).

"Die Legitimierungsfunktion der Vertragstheorie stellte sich in den Dienst der bürgerlichen Emanzipation. Mit Hobbes und seinem Vertragsmodell begann das bürgerliche Selbstverständnis, mit Hegel und dessen Begriff der "Vermittlung" deutete sich die Auflösung dieses Selbstverständnisses an"

(Ebda.).

"Das bürgerliche Subjekt begab sich ... ins "Selbstgemachte". Das Machen bestimmte die Legitimierungsfigur aller Sozialbeziehungen, die Figur der sich selbst bindenden Freiheit: das Vertragsmodell. Die zwischenmenschlichen Beziehungen wurden zu Resultaten autonomer, poietischer und possessiv-individualistischer Subjekte, zu Resultaten eines rationalen Kalküls, eines Vertragsschlusses"

(a.a.O., S. 3 f.).

2 Repräsentativ für die Grundlegung einer Theorie des moralischen Argumentierens,die vom Modell des Gesellschaftsvertrags sich nicht zu lösen vermag, ist O. Schwemmers Versuch, den "kategorischen Imperativ" als "Prinzip der Transsubjektivität" von neuem zur Geltung zu bringen (1971), aber auch U. Anacker, der Schwemmers Ansatz aufnimmt, unter Einbeziehung der Kantischen Postulatenlehre allerdings (1974).

3 Vgl. Barth, H., 1958, S. 16 - 35.
Barth will zum einen

"einen Beitrag zur Vorgeschichte und zur Klärung des Begriffes der Selbstentfremdung"

leisten,

"der seit Hegel und in den philosophischen Frühschriften von Marx die Bedeutung eines organisierenden Prinzips der Philosophie der Geschichte und des Staates beansprucht"

(s. a.a.O., S. 16),

versucht zum andern aber

"durch die Zuhilfenahme der Idee der Selbstentfremdung, Rousseaus Werk, trotz allen

inneren Spannungen, in seiner Einheitlichkeit verständlich zu machen"

(s. Ebda.).

Barth sieht allerdings nur einen Weg, der aus der Entfremdung herausführt, den politischen.

"Nicht der Mythus der Wiederherstellung (des Naturzustandes, S. R.), nur der Mythus der Revolution konnte das abschließende Wort sein. Allerdings, wenn man seine geheime Absicht entdecken und aussprechen will, wird man sogar eingestehen müssen, daß es ihm in letzter Instanz um die Verlangsamung des für unvermeidlich gehaltenen Verfalls des Menschengeschlechts ging. Eine solche Verlangsamung hielt er überhaupt nur in kleinen Staaten für möglich"

(a.a.O., S. 27).

4 M. Bruppacher betont zu Recht:

"Rousseau schreibt den Contrat social nicht als Lehrbuch für die Heilung kranker Völker, sondern zur Verhinderung oder jedenfalls Verzögerung der Krankheit bei jenen Völkern, die noch nicht oder erst in geringem Maße von ihr befallen sind"

(1972, S. 119).

"Nachdem Rousseau die Entstehung der Ungleichheit, des Lasters, des Bösen schlechthin geschildert hat, ist es sein Anliegen, auf eine Möglichkeit hinzuweisen, in jenen Völkern, die der ursprünglichen Güte noch näher stehen als der Verderbnis, diesen Einbruch des Bösen zu verhindern oder jedenfalls hinauszuzögern. Ausschließlich zu diesem Zwecke und in dieser Absicht schreibt er den Contrat social"

(Ebda.).

Zu den Voraussetzungen, die im einzelnen erfüllt sein müssen, um ein Staatswesen auf den "Gesellschaftsvertrag" begründen zu können, - den Entwicklungsstand eines Volkes, die Größe des Territoriums, die geografische Lage und Bevölkerungszahl, schließlich die ökonomischen Voraus-

setzungen, - vgl. a.a.O., S. 114 - 118.

I. Fetscher wies schon in seiner Habilitationsschrift darauf hin,

> "daß sich Rousseau der Tatsache wohl bewußt war, daß seine "Republik" nur unter ganz bestimmten, sozialen, ökonomischen und psychologisch-moralischen Bedingungen entstehen und sich erhalten kann. Entgegen dem verbreiteten Mißverständnis, Rousseau sei ein abstrakter und weltfremder Denker"

gewesen, möchte Fetscher

> "zeigen, daß er zwar ein blinder Verehrer der antiken Polis-Demokratie war, sich aber zugleich deutlich davon Rechenschaft ablegte, wie wenig diese auf entwickelte moderne Großstaaten mit ihren starken sozialen Spannungen unter den Vollbürgern angewandt werden kann. - Der Nachdruck, den Rousseau auf die erzieherischen Maßnahmen des Staates und auf Eingriffe in das Wirtschaftsleben legt, wird aus dem Bedürfnis der "Verlangsamung des Fortschritts unserer Laster" erklärt, den Rousseau für eine unheilvolle Fatalität hält und gegen den er die Widerstandskraft der gesundgebliebenen wie der "gut" gebliebenen Einzelnen aufruft"
>
> (1960, S. XVI).

Fetscher weiß sich, was die "konservative" Intention Rousseaus betrifft, mit M. Rang prinzipiell in Übereinstimmung:

> "Soweit man den Emile ... von Rousseaus <u>politischer</u> Theorie aus betrachten darf, ... hat man ihn in durchaus konservativem Sinne zu verstehen: die natürliche Erziehung als Mittel zur Verlangsamung des gesellschaftlichen Verfalls, nicht aber als revolutionären Neubeginn"
>
> (Rang, M., 1959, S. 92).

Zweifellos hatten die Revolutionäre - Robespierre, Saint-Just oder auch Danton - vergessen,

> "daß nach der Meinung ihres Lehrers in Frankreich keine Republik der tugendhaften Citoyens mehr möglich sei und suchten mit dem ungeeignetsten Mittel, dem Terror, die "Depravierung" der Gesellschaftsmenschen rückgängig zu machen" (Fetscher, I., 1960, XVII).

Auch Hegels Wirkungsgeschichtliche Interpretation wird der "konservativen" Intention Rousseaus zweifellos nicht gerecht, andererseits kann jedoch das Recht einer wirkungsgeschichtlichen Interpretation nicht durch die Berufung auf die subjektive Intention eines Autors in Frage gestellt werden.

5 Rousseau kennt einen doppelten "Tugend"-Begriff, einen antiken, der am Ideal der Polisdemokratie orientiert ist, und einen christlichen:

> "Die zentrale Bedeutung, die für Rousseaus Anthropologie und Ethik das Gewissen besitzt, und die Erfahrung von der Nähe eines göttlichen Du, die der Mensch in seinem Gewissen gewinnt, trennt Rousseaus Philosophie von jeder antiken, auch von der platonischen. ... Christlich und unantik ist ... auch die Überzeugung, daß erst die Situation der radikalen Einsamkeit sowohl das moralische wie das seelische Bewußtsein zu sich selber bringt: Das Gute tun, wenn es niemand sieht - das läßt mich zugleich erfahren, daß Gott mich sieht"
>
> (Rang, M., 1959, S. 223).

6 In differenzierter Form ist Rousseaus "anthropologischer Dualismus" von M. Rang herausgearbeitet worden:

> "Wir leugnen gewiß nicht die Einheit der Grundanschauung und die Stetigkeit der Entwicklung im Emile ... . Aber um sie recht zu verstehen, gilt es zunächst den Unterschied der beiden Entwicklungsstufen und den darin sich manifestierenden anthropologischen Dualismus zu sehen"
>
> (a.a.O., S. 198).

> "Das Wort von der "zweiten Geburt" ist ... für Rousseau sehr viel mehr als eine schöne Metapher und der Übergang von der Kindheit zur Jugendzeit sehr viel mehr als der

Fortschritt von einer Altersphase zur anderen. Er ist eine Zäsur und gleicht fast einem Bruch. Eine ganz neue Dimension hat sich aufgetan und dies bedingt einen völligen Wechsel in Inhalt und Art der Erziehung. ... So tritt nun in der Erziehung Emils an die Stelle des Studiums der Natur (der "Dinge") das Studium des Menschen; an die Stelle der sachlichen und nüchternen Beobachtung Gefühl und Einbildungskraft, an die Stelle der Erfahrung die Vorstellung. Bücher, Ideen, Reflexionen, Sympathie-, Begeisterungs- und Andachtsgefühle ersetzen die Spiele, Experimente und Arbeiten. Es handelt sich dabei offensichtlich um sehr viel mehr als um ein didaktisches Problem, es handelt sich nicht bloß um den Zuwachs an Bildungsstoff und um den Wechsel der Bildungsmethode; es handelt sich vielmehr um ein verändertes Selbstverständnis des heranwachsenden Menschen. Auf jeder Stufe geht es ja Emil in seinem Studium nicht um irgendwelche Stoffe oder äußeren Ziele, sondern um sein eigenes Leben: sein Verhältnis zu sich und zur Welt"

(a.a.O., S. 198 f.).

7 M. Rang ist zuzustimmen, wenn er schreibt:

"Die These von der "Aktivität" des menschlichen Erkenntnisvermögens erlaubte es Rousseau, die Überzeugung vom sinnlichen Ursprung unserer Erkenntnis, die er mit den Sensualisten teilte und auf die er wegen seines genetischen Verständnisses des Menschen und wegen seiner Hochschätzung der natürlichen Existenz nicht verzichten konnte, mit der scheinbar entgegengesetzten, der "idealistischen" These von der Unsinnlichkeit und Unsterblichkeit unserer Seele, ihrem göttlichen Ursprung und ihrer göttlichen Bestimmung zu verbinden. So tiefgehend daher der Wandel ist, den die Vernunft (die ja zunächst auf eine rein "sinnliche" beziehungsweise "intellektuelle Vernunft" sich reduziert, S. R.) beim Übergang von der Stufe der existence (qua "physisches Wesen", S. R.) zu der der affection (als "moralisches Wesen", S. R.) durchmacht, so sehr in ihrem Gegenstand wie in ihrer Methode die Bildung der moralischen Intelligenz von

der der sachlichen sich unterscheidet, einen eigentlichen Bruch bedeutet dies alles nicht, weil die Bildung der Intelligenz von den ersten Sinnesschulungen an auf die Kräftigung ihrer "Aktivität" und also auf die Freiheit des Menschen hinzielt. Dieser Freiheit dient sie freilich ausschließlich erst auf jener zweiten Stufe, von der wir ... zu handeln haben: als moralische Intelligenz"

(a.a.O., S. 408).

"So führt (unter dem leitenden Gesichtspunkt der "Aktivität", S. R.) von der Analyse unserer sinnlichen Wahrnehmung ein direkter Weg zum Freiheitsproblem und dem moralischen Begriff des "inneren Gefühls" und Gewissens"

(Ebda.).

8 Die Verwirklichung einer humanen Schule setzt, was die leitenden Funktions- und Zielbestimmungen dieser Institution betrifft, die "Universalisierung von Wissen und Fähigkeiten" voraus (s. Roeder, P. M., u. a., 1977, S. 40).

"Gemeint ist selbstverständlich nicht, daß materialiter alle alles wissen sollen, sondern daß ein Zugang zu allen wesentlichen Bereichen der Kultur eröffnet und im einzelnen die ihnen entsprechenden grundlegenden Dimensionen der Lernfähigkeit entwickelt werden sollen"

(Ebda.).

9 Vgl. Bruppacher, M., 1972

Bruppacher stellt zu Recht das Problem des Selbstverlusts und seiner Überwindung in den Mittelpunkt seiner Rousseauinterpretation. Von ihm aus versucht er die Einheit in Rousseaus Werk aufzuzeigen (vgl. a.a.O., S. 26). - Die Frage, ob Rousseaus Werk als eine Einheit, d. i. als kohärentes Ganzes zu verstehen sei, ist in der Rousseauforschung umstritten geblieben. Wie die Entscheidung in dieser Frage auch immer ausfallen mag, sicher

ist, daß jede Deutung

> "Rousseaus eigenem Anspruch, seine Lehre stelle eine Einheit dar, gerecht werden und seine Schriften nicht als Ausdruck literarischer Moden, sondern als Ergebnisse philosophischer Analyse und Kritik verstehen" muß
>
> (Fetscher, I., 1960, S. XIV).

10 Vgl. a.a.O., S. 131 f.

Der Gesellschaftsvertrag der Reichen, von dem im 2. Discours die Rede ist, beruht nicht - wie der "Contrat social" - auf einer allgemeinen, durch den Abbau materieller Ungleichheit entsprechend abgestützten Rechtsgleichheit, sondern stellt vielmehr den Versuch dar, den sozialen Gegensatz von Landbesitzern und Besitzlosen, auf dem er beruht, zu rechtfertigen und abzusichern. Rousseau schien - so I. Fetscher -

> "in diesem Fall doch auch die Konkurrenzgesellschaft seiner Zeit in die Vergangenheit zurückzuprojizieren und die Unterschiede, die zwischen dem "état de guerre" in dieser Frühzeit und der modernen Welt bestehen, zu vergessen"
>
> (a.a.O., S. 35).

> "Im Gegensatz zum zweiten "Discours" werden die Menschen im "Contrat Social" zu Gliedern eines "être moral et collectif". Nicht listige Reiche "verführen" zur Staatsgründung, nicht deren Unsicherheit des Besitzes macht ein rechtlich geregeltes Zusammenleben nötwendig; in Rousseaus "Contrat Social" sollen die Menschen zu geistig-sittlichen Staatsbürgern werden - mit dem Ziel, eine homogene politische Gemeinschaft zu gründen"
>
> (Röhrich, W., 1972, S. 49 f.).

> "Als eine Lebensform sucht sich ... Rousseaus Staat darzustellen, nicht als eine Regelung der Koexistenz im Sinne von Hobbes "Wölfen" und Lockes "nützlichen Egoisten", sondern als eine Einheit der auf ein Minimum reduzierten

Beziehungen der Bourgeois. Mit anderen Worten: Rousseau sah die Aufgabe des Citoyen-Staates darin, die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft zu unterdrücken"

(a.a.O., S. 50).

11 Die "Entartung des Gesellschaftsmenschen wird ... aufgehoben in der vollständigen Denaturierung, die der gute Staat des Contrat social zugleich voraussetzt und herbeiführt"

(Bruppacher, M., 1972, S. 129).

Denaturierung beinhaltet jedoch auch den endgültigen Verzicht auf die "natürliche Freiheit", die der Mensch als autarkes Ganzes im Naturzustand genießt:

"Eine wesentliche Voraussetzung für die Schaffung des guten Staates liegt in der Bereitschaft seiner Glieder, nicht mehr ihr je persönliches Wohl auf eigene Faust zu verfolgen, sondern ihre Interessen rückhaltlos mit denen der Gemeinschaft zu identifizieren und ihr alle persönliche Macht abzutreten, damit sie diese gemeinsamen Interessen auch tatsächlich wahren kann. Dieser Verzicht auf das naturmenschliche Leitbild der Selbstgenügsamkeit ist gleichzusetzen mit einer eigentlichen Denaturierung des Menschen. In einem tieferen Sinne jedoch ermöglicht diese Denaturierung selbst das Zurückfinden zur ursprünglichen menschlichen Natur. Der Naturmensch ist nämlich nicht nur die absolute, sich selbst genügende Einheit, die ohne ausdrückliche und geregelte Beziehung zu seinesgleichen dahinlebt, sondern er ist gerade als diese Einheit zugleich aufgehoben in einer umfassenden Ordnung"

(Ebda.).

Auch bei I. Fetscher wird die Notwendigkeit der "Denaturierung" hervorgehoben:

"Die Rousseausche Republik hat ihre Einheit (unité) und ihre Vereinigung (union) nur dank des inneren Zusammenhalts der zu Staatsbürgern (citoyens)gewordenen und de-naturierten Menschen"
(Fetscher, I., 1960, S. 100).

> "Zwischen dem nur fürs isolierte Leben geeigneten Naturmenschen und dem fürs friedliche Zusammenleben tauglichen Staatsbürger muß man sich entscheiden. Entweder Primat der natürlichen Gefühle - dann aber auch isolierte und primitive Lebensweise - oder De-naturierung, Ver-geistigung und Versittlichung und friedliche Vergemeinschaftung"
>
> (a.a.O., S. 102 f.; vgl. S. 101).

In Übereinstimmung damit heißt es bei J. Habermas:

> "Der Gesellschaftsvertrag verlangt ... die Denaturierung der naturwüchsigen Existenz in eine moralische; er ist moralischer Akt schlechthin"
>
> (1978, S. 111).

Habermas fügt mit Recht hinzu:

> "Deshalb hält Rousseau eine Verfassung nach Grundsätzen des Contrat Social nur bei kleinen Völkern eines primitiven Entwicklungsstandes für möglich, beispielsweise in Korsika, wo Handel und Gewerbe kaum entwickelt sind,wo das Eigentum breit und gleichmäßig gestreut ist, wo reine und schlichte Sitten herrschen. Für die grossen Staaten einer fortgeschrittenen Zivilisationsstufe zog er eine republikanische Umwandlung nicht in Betracht. Seine Lehre war nicht revolutionär, sie mußte erst revolutionär interpretiert werden"
>
> (Ebda.).

12 Rousseau verwirft zwar das Repräsentativsystem, nicht aber die Trennung der Gewalten, - dies zur Richtigstellung der These H. Weinstocks:

> "Die beiden Grundsteine der modernen rechtsstaatlichen Demokratie werden ... von Rousseau ausdrücklich und entschieden verworfen: die Gewaltentrennung und das Repräsentativsystem des Parlamentarismus"
>
> (1971, S. 174).

13 Hegels Stellungnahme zum Problem des "Zufalls" im Rahmen eines "Systems der Bedürfnisse", das lediglich an marktwirtschaftlichen Kriterien orientiert ist, ist zutiefst ambivalent. Kritisiert er einerseits, daß in einem derartigen System "die Befriedigung des nothwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig" (s. Hegel, G.W.F., Ph.d.R., § 185, S. 265) bleiben müsse, so kann er andererseits - faktische Eigengesetzlichkeit mit dem Sichgeltendmachen innerer Vernunftnotwendigkeit unmittelbar gleichsetzend, - die Erfassung der Dynamik einer freien, auf abstrakten Tauschbeziehungen beruhenden Marktwirtschaft beziehungsweise die begriffliche Rekonstruktion der dieser Dynamik zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeit durch die englische Politökonomie mit Keplers Entdeckung der Gesetzmäßigkeit der Planetenbewegungen vergleichen, - und Kepler hat Hegel zeitlebens tief verehrt: die "Staatsökonomie" sei eine

> "Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich gruppiren, auf Andere Einfluß haben, und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren. Dieß Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil Alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor Allem bemerkenswerth und hat eine Aehnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können"
> (a.a.O., § 189, Zus., S. 271 f.).

14 Vgl. Röhrich, W., 1972, S. 78

15 Aristoteles unterscheidet den "Stand der Freien", der von Natur selbständig oder für sich ist, vom "Stand der Unfreien", der "durch seine Natur nicht sein eigen, sondern eines Andern ist" (Pol. I 5, 1254 b 20-23; vgl. I 4, 1253 b 27-30; Met. I 2, 982 b 25-26). Die Polis definiert sich als "eine Gemeinschaft von Freien" (Pol. 1279 a 21). "Praxis" im Sinne des freien Lebensvollzugs eines "guten Bürgers", der fähig ist, "sowohl unter "politischer" Herrschaft zu stehen, wie diese auszuüben" (a.a.O., 1277 b 13), ist nur im institutionellen Rahmen der Polis möglich.

> "Praxis" ist allgemein ... auf Lebewesen überhaupt bezogen. Leben als Lebensvollzug und Lebensweise und so Tätigsein, Handeln als "Bewegung", die einem Lebendigen je eigentümlich und für es sein Dasein ist" (Ritter, J., 1969, S. 117).

> "Für das moderne Bewußtsein haben alle die Erörterungen in der Politik des Artistoteles im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft besondere Aktualität, in denen er davon ausgeht, daß die Polis eine Gemeinschaft von Freien ist und daß sie so politisch von jeder Form der Despotie dadurch in ihrem Wesen unterschieden ist, daß ihre Subjekte Freie sind. Das gilt ebenso von den Bestimmungen wie Identität der Herrschenden und Beherrschten, Teilnahme an der Führung, Verwaltung und Rechtssprechung der Polis, Wahl usf., mit denen Artistoteles die Politie in Beziehung zum Prinzip der Freiheit setzt und Freiheit so als das erste Kennzeichen nimmt, durch das sich das Rechtsein einer Politie erweist. Indem Aristoteles aber "Praxis" zum Grundbegriff der Polis macht und sie als Grund der politischen Ordnung begreift, heißt dies, daß er weder vom Prinzip der Freiheit als solcher ausgeht, noch von dem Einzelnen, der für sich selbst ist, sondern von ihm in seinem in ethischen Institutionen verfaßten Leben. Frei ist im rechtlichen und politischen Sinne derjenige, der "um seiner selbst willen und

> nicht um eines anderen willen ist" (Met. 982 b 26 ...). Aber diese Freiheit der Freien hat für Aristoteles ihr Dasein nicht im "Leben des Einzelgängers" (Eth. Nic. 1097 b 9 ...). ... Praxis ist ... zunächst der Begriff, mit dem Aristoteles aufnimmt, daß Politie und Gesetzessatzung in der Polis das Leben der Bürger und so Freiheit in der Wirklichkeit dieses Lebens zum Inhalt haben"
>
> (a.a.O., S. 118 f.).

Das Verhältnis von "Praxis" und "Poiesis", Arbeit und Handeln, wie es bei Aristoteles sich definiert (vgl. Rothe, K., 1976, S. 23 f.), wird zwar, was ihre Rangordnung betrifft, bei Hegel nicht geradezu umgekehrt, - so bei A. Smith, - Hegel hält am Primat des sittlich-politischen Handelns vielmehr eindeutig fest, trotzdem steht Hegel insofern auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie, als die Vergegenständlichung menschlicher Arbeitskraft bei ihm eine entscheidende Aufwertung erfährt und die emanzipatorische Funktion der Arbeit klar erkannt wird.

Weil Hegel erkennt, daß der Bildungsprozeß des Geistes

> "an die Auseinandersetzung mit der Natur gebunden ist und sich nicht im sittlichen Handeln erschöpft, wird ihm "Arbeit" zum Problem der praktischen Philosophie. Er entwirft die Grundzüge einer Theorie der Arbeit und gibt damit jenem Teil der Philosophie ein eigenes Gewicht, dessen Behandlung unter dem Namen der Poietik seit Artistoteles keinen Schritt vorwärts gekommen und der auch im neueren Naturrecht (Hobbes, Rousseau, Kant) so gut wie unentfaltet geblieben war"
>
> (Riedel, M., 1969, S. 27).

Handeln - im Sinne eines freien Lebensvollzugs - ist durch "Arbeit", d. i. durch die Beherrschung

und Umgestaltung von Natur, vermittelt. Was Hegel auszeichnet, ist

> "die Einbeziehung der modernen Nationalökonomie in die Konstruktion der praktischen Philosophie, der Versuch also, ihre überlieferten Prinzipien in die geschichtlich gegenwärtige Erfahrung der gesellschaftlichen und industriellen Welt einzulassen. Die wichtigste Folge davon ist Hegels spekulative Auflösung des Verhältnisses von Herstellen (ποίησις) und Handeln (πρᾶξις). Seine traditionellen Grenzlinien waren zwar bereits von Hobbes relativiert, aber nicht wirklich überwunden worden, weil die Relativierung sich auf die Sphäre des Politischen, das Kunstwerk des Leviathan beschränkt, dessen Hersteller der Mensch ist, ohne in die Sphäre der Ökonomie einzugreifen"
>
> (a.a.O., S. 17).

16 In überzeugender Weise ist die dialektische Struktur des Geistes beziehungsweise substantieller Identitätsbildung von J. Habermas herausgearbeitet worden:

> "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins überschreitet das Verhältnis der einsamen Reflexion zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen. Die Erfahrung des Selbstbewußtseins gilt nicht länger als ursprünglich (wie in der Transzendentalphilosophie Fichtes, S. R.). Sie ergibt sich vielmehr für Hegel aus der Erfahrung der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjektes sehen lerne. Das Bewußtsein meiner selbst ist Derivat einer Verschränkung der Perspektiven. Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht sein muß. Deshalb kann Hegel die Frage nach dem Ursprung der Identität des Ich nicht wie Fichte mit einer Begründung des in sich zurücksteigenden Selbstbewußtseins beantworten, sondern allein mit einer <u>Theorie des Geistes</u>. Geist ist ... das Medium, <u>in</u> dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und <u>aus</u> dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich erst bilden"
>
> (Habermas, J., 1968, S. 13).

"Die ursprüngliche Einsicht Hegels besteht darin, daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d.h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nicht-identisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind"

(a.a.O., S. 15).

17 Hegels Theorie der Mediatisierung nimmt B. Willms von neuem auf, indem er sie auf ihren rationalen Kern reduziert:

"Noch Hegel ließ die Gesellschaft als das System der Bedürfnisse vom Staat als der Wirklichkeit des Allgemeinen beherrscht sein. Politiktheorie war zu dieser Zeit "Staatslehre", die Tendenz geht heute in die Richtung der Theorie des politischen Systems. Aber ihr Kern war als theoretische Reflexion wie als institutionelle Realität stets der "reflexive Mechanismus" des Interesses am Interesse, also die institutionelle Organisation der vernünftigen Allgemeinheit des Interesses und dessen Verteidigung gegen die Irrationalität des bloß Besonderen. Der Grad dieser Irrationalität bestimmt den Grad der Vernünftigkeit institutioneller Zwangsgewalt. Letztere, also die institutionelle Gewaltanwendung, ist abzubauen nur durch das Maß, in dem sich besonderes Interesse schon als allgemeines reflektiert, durch das Maß, in dem die Gesellschaft von einem System der Bedürfnisse sich zu einem "System der Interessen" organisiert"

(Willms, B., 1973, S. 56 f.).

18 M. Riedel hebt zu Recht hervor, daß

"Hegels Begriff der Korporation an den Oikosverband der alteuropäischen Ökonomik, d.h. an die Lehre von der Wirtschafts- und Gesellungsform des "ganzen Hauses" als Teil der praktischen Philosophie"

erinnere.

"Wie wir wissen, hat die Umstellung der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft auf das "System der Bedürfnisse" die Destruktion

der ursprünglich "ökonomischen" und "sittlichen" Fundamente des Hauses zur Voraussetzung" (1970, S. 64).

19 Typisch für das Interpretationsmuster eines "schülerzentrierten Unterrichts", das von der Legitimationsfigur unmittelbarer Selbstgesetzgebung, d. i. von der Verpflichtung auf selbstgegebene Regeln, sich nicht zu lösen vermag und zudem in Gefahr ist, die Differenz zwischen bloßer "Meinung" und "vernünftiger Einsicht" völlig einzuebnen, ist das von A. Wagner und ihren Mitarbeitern entwickelte "SIK-System" (1976). - In eine Metakommunikation über die leitenden Funktionen, Ziele und Regeln eines "guten Unterrichts" kann aber nur eintreten, wer als kompetenter Diskursteilnehmer sich auszuweisen vermag,und dies wiederum setzt die Teilhabe an den unterschiedlichen Artikulations- und Begründungsformen "vernünftiger Rede" voraus. An der differenzierten Artikulation "vernünftiger Rede", die, da sie sich selbst zu begründen hat, immer eine objekt- und reflexionssprachliche zugleich ist, aber hat sich das europäische Denken schon 2000 Jahre lang abgearbeitet und das Bewußtsein, daß alle Versuche einer Selbstexplikation "vernünftiger Rede" zutiefst problematisch bleiben, d. i. das Bewußtsein einer unaufhebbaren Fragwürdigkeit und Offenheit, gehört mit zur kompetenten Teilhabe an ihr. Die grundlegende Unterscheidung zwischen "vernünftiger Einsicht" und partikularer "Meinung" jedoch kann nicht in Frage gestellt werden, ohne die Verbindlichkeit eines rationalen Argumentationszusammenhangs selbst aufzuheben.Natürlich dürfen Legitimationsfragen, auch wenn sie zunächst nur Ausdruck "subjektiver Meinung" sind, nicht unterbunden werden, aber die kritische Reflexion des eigenen Un-

terrichts im Sinne einer Erhebung zur Diskursebene kann nur das Resultat der rationalen Organisation von langfristig angelegten, systematischen Lernprozessen sein.

20 Wenn Hegel die französische Revolution zeitlebens ehrt, dann deshalb, weil sie erstmals den "Gedanken, den Begriff des Rechts" zum Maßstab der politischen Organisation gesellschaftlicher Wirklichkeit erhoben hatte:

> "Man muß sich ... nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Aber diese Philosophie ist nur erst abstractes Denken, nicht concretes Begreifen"
>
> (Hegel, G.W.F., Ph.d.Gesch., S. 556).

> "Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit <u>einemmale</u> geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr Alles basirt seyn. So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der νοῦς die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert"
>
> (a.a.O., S. 557 f.).

21 Hegel, so heißt es bei Habermas, begreife

> "die Französische Revolution als das weltgeschichtliche Ereignis, das zum ersten Mal das abstrakte Recht zu Dasein und Geltung gebracht hat"
>
> (Habermas, J., 1978, S. 129),

bleibe jedoch ein Leben lang bemüht,

> "die Revolutionierung der Wirklichkeit unter Abzug der Revolution selbst vor dem Begriff zu legitimieren"
>
> (a.a.O., S. 130).

> "Hegel legitimiert die objektive Wirklichkeit des abstrakten Rechts welthistorisch. Er geht damit hinter die vom Naturrecht selbst beanspruchte Basis der Rechtfertigung zurück; er trennt die Geltung des abstrakten Rechts von dessen Verwirklichung; die durch die Revolution hervorgebrachte Ordnung von der Revolution selbst; er trennt die abstrakte Freiheit, die in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft positive Geltung erlangt hat (Code Napoléon), von der abstrakten Freiheit, die sich selbst realisieren will (Robespierre)"
>
> (a.a.O., S. 129).

Habermas' These ist richtig, wird aber dem Hegelschen Prinzip der Mediatisierung und dem rationalen Kern, den es enthält (vgl. B. Willms), nicht gerecht.

22 Vgl. Willms, B., 1973, S. 56 f.

23 Ich stimme I. Fetscher zu, wenn er schreibt:

> "Man hat Hegel vorgeworfen, daß er das reaktionäre Preußen (der Jahre 1818-1831) glorifiziert und als den abschließenden Gipfel der politischen Entwicklung dargestellt habe. Hingegen muß zunächst eingewandt werden, daß Hegels Rechtsphilosophie zwar nur das was ist vor der Vernunft rechtfertigen will, nichtsdestoweniger aber eine ganze Anzahl konkreter Bestimmungen enthält, die dem damaligen Preußen noch mangelten: so die gesamtstaatliche Ständevertretung und das Institut der Geschworenengerichte. Im übrigen ist das von Hegel zum Vorbild gewählte Preußen der Staat der Stein-Hardenbergschen Reformen, der sich zu seiner Zeit im europäischen Kontext sehr wohl sehen lassen konnte"
>
> (1976, S. 228).

I. Fetscher übernimmt damit die Thesen E. Weils.

- Zur Hegelkritik von R. Haym, K. Popper, E. Topitsch, s. Theunissen, M., 1970 (b).

24 Hobbes übernahm den absolutistischen Souveränitätsbegriff seiner Zeit:

> "die Gewalt des Souveräns mußte absolut sein, d. h. er mußte mächtiger sein als alle anderen zusammen. Seine Macht durfte, einmal installiert, nicht mehr in Frage gestellt werden können, anders kann der Souverän bei Hobbes weder mit den entfesselten bürgerlichen Subjekten fertig werden, noch ist er in der Lage, den konfessionellen Bürgerkrieg zu beenden. Und beachten wir die Formel des Vertrages (d. i. des Herrschaftsvertrags, der mit der Konstituierung des "Leviathan" den Naturzustand als den Krieg aller gegen alle überwindet und den Frieden garantiert, S. R.): Der Souverän ist nicht Partner des Vertrages, sondern nur sein Ergebnis, er ist der begünstigte Dritte. Ihm gegenüber kann man den Vertrag nicht kündigen, denn mit dem Souverän ist der Vertrag nicht geschlossen worden. ... Der Souverän hat gegen alle einzelnen - oder auch gegen Gruppen -, die den Gehorsam verweigern, unbeschränktes Eingriffs- und Sanktionsrecht. Daß es keine Gewaltenteilung bei Hobbes gibt, folgt gleichfalls aus der strengen und archaischen Souveränitätskonstruktion. Der Souverän ist weiterhin als Urheber der gesamten Gesetzgebung anzusehen. ... Er selbst ist aber den Gesetzen nicht unterworfen"
>
> (Willms, B., 1972, S. 35).

Hegel kritisiert Hobbes Souveränitätsbegriff, indem er dem "Zustand der absoluten Herrschaft, des vollkommenen Despotismus" (Hegel, G.W.F., Gesch.d. Ph. 3, S. 444) den "gesetzlichen Zustand" (s. Ebda.) entgegensetzt:

> "Der gesetzliche Zustand ist aber etwas Anderes, als daß die Willkür Eines schlechthin Gesetz seyn soll; dieser allgemeine Wille (wie er im "abstrakten Recht" zum Ausdruck kommt, S. R.) ist ... nicht Despotismus, sondern vernünftig, in Gesetzen ausgesprochen und in Konsequenzen bestimmt"
>
> (Ebda.).

Literaturverzeichnis

A Verzeichnis der Abkürzungen

1. Aristoteles' Schrift "Über die Kategorien" und: "Die Lehre vom Satz" wird zitiert nach der Meiner-Ausgabe, hrsg. v. E. Rolfes, Hamburg 1958, zuerst: 1925. Abgek.: Cat. - De Int.
   Im übrigen wurde, was die Werke des Aristoteles betrifft, die Übersetzung v. P. Gohlke (Hrsg.), Paderborn 1947 - 1961, herangezogen.

An. I	= Erste Analytik
An. II	= Zweite Analytik
Top.	= Topik
Met.	= Metaphysik
Eth.Nic.	= Nikomachische Ethik
Pol.	= Politik

2. Einzelne Werke von I.G. Fichte sind nach der Meiner-Ausgabe zitiert worden.

GWL	= Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Neudr. auf der Grundlage der 2. v. F. Medicus hrsg. Auflage von 1922, Hamburg 1956.
Sys.d.S.	= Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Neudr. auf der Grundlage der 2.v. F.Medicus hrsg. Auflage von 1922, Hamburg 1963.

3. Hegels Werke werden nach der Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961 - 1968, 4. Aufl., zitiert. Eine Ausnahme bilden lediglich Hegels Gymnasialreden, propädeutische Schriften und Gutachten aus der Nürnberger

Zeit, die aus Gründen der Vollständigkeit nach der Suhrkamp-Ausgabe, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969/70, zitiert werden.

Diff.	= Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.
Enz.	= Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.
Gesch.d.Ph.1-3	= Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1 - 3.
Gl. u. Wi.	= Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.
Krit.Journal	= Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit.
Nbg.Schr.	= Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808 - 1817 (Suhrkamp-Ausgabe).
Phä.d.G.	= Phänomenologie des Geistes.
Ph.d.Gesch.	= Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.
Ph.d.R.	= Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.
Ph.d.Rel. I	= Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1.
Ph.d.Rel. II	= Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2.
Sys.d.Ph.1-3	= System der Philosophie 1. Die Logik 2. Die Naturphilosophie 3. Die Philosophie des Geistes.

W. Log. I = Wissenschaft der Logik; zwei Teile
W. Log. II 1. Die objektive Logik
2. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff.

4. Kant, I., Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1956 - 1964.

Kr.d.r.V. = Kritik der reinen Vernunft
GMS = Grundlegung der Metaphysik der Sitten.

5. Platons Werke werden nach der Übersetzung von Fr. Schleiermacher und Hieronymus Müller zitiert, hrsg. v. W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck, Bd 1 - 6, Hamburg 1957 ff. (Rowohlts Klassiker der Literatur und Wissenschaft).

Parm. = Parmenides
Phaid. = Phaidon
Politeia = Politeia
Theait. = Theaitetos
Tim. = Timaios
Soph. = Sophistes

6. Rousseau, J.-J.

C. S. = Der Gesellschaftsvertrag. Hrsg. H. Weinstock. Stuttgart 1971.
1. Disc. = Erste Preisschrift, in: Preisschriften und Erziehungsplan. Hrsg. H. Röhrs. Bad Heilbrunn/OBB.1967.
2. Disc. = Zweite Preisschrift, in: Preisschriften und Erziehungsplan. Hrsg. H. Röhrs. Bad Heilbrunn/OBB. 1967.
Emil = Emil oder über die Erziehung. Hrsg. L. Schmidts. Paderborn 1971.
E.P. = Abhandlung über die Politische Ökonomie, in: Politische Schriften, Bd. 1, S. 9 - 57. Hrsg. L. Schmidts. Paderborn 1977.

B Literaturnachweis

Adorno, Th. W.: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M. 1963.

- : Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1966.

- : Stichworte oder Eingriffe. Kritische Modelle 2. Frankfurt/M. 1969. S. 51 - 56.

- : Philosophische Terminologie, 2 Bde. Frankfurt/M. 1973/74.

Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Hrsg. O. Negt, Frankfurt/M. 1970.

Albrecht, W.: Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur "Wissenschaft der Logik". Berlin 1958.

Anacker, U.: Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung. Frankfurt/M. 1974.

Avineri, S.: Hegels Theorie des modernen Staates. Frankfurt/M. 1976.

Baczko, B.: Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft. Wien 1970.

Barth, H.: Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau. Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. XIII 1958, S. 16 - 35.

Baumanns, P.: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

Becker, W.: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und phänomenologischen Dialektik. Stuttgart 1969.

Becker, W.: Selbstbewußtsein und Spekulation. Zur Kritik der Transzendentalphilosophie. Freiburg 1972.

Bernfeld, S.: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. Frankfurt/M. 1967 (zuerst Leipzig 1925).

- : Die Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf. In: Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Bd. 2. Darmstadt 1969 (zuerst Berlin 1928).

Bitsch, B.: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel. Bonn 1977.

Blasche, S.: Bedürfnis und Vernunft. Systematische Überlegungen zum praktischen Argumentieren im Anschluß an Hegels Rechtsphilosophie. Erlangen - Nürnberg 1974.

Bloch, E.: Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel. 2. Aufl., Frankfurt/M. 1962.

Bröcker, W.: Aristoteles, Frankfurt/M. 1935.

Brandt, R.: Rousseaus Philosophie der Gesellschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

Brann, H.W.: Rousseaus Einfluß auf die Hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung. Berlin 1926.

Bubner, R.: Dialektik und Wissenschaft. Frankfurt/M. 1973.

- : Zur Struktur dialektischer Logik. In: Hegel-Jahrbuch 1974/75. Köln, S. 137 - 143.

Buck, G.: Lernen und Erfahrung. 2. Aufl., Stuttgart 1969.

Buhr, M.: Der Übergang von Fichte zu Hegel, Berlin 1965.

Cassirer, E.: Das Problem J. J. Rousseau. Archiv für die Geschichte der Philosophie, Bd. 41, Berlin 1932, S. 177 - 213, 479 - 513.

Colletti, L.: Hegel und die Dialektik der Materie. In: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Hrsg. R.-P. Horstmann. Frankfurt/M. 1978, S. 394 - 414.

Coreth, E.: Das dialektische Sein in Hegels Logik. Wien 1952.

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker. 5. Aufl., hrsg. v. W. Kranz, Bd. 1 - 3, Berlin 1934 - 1937.

Düsing, K.: Das Problem der Subjektivität. In: Hegel-Studien. Bonn 1976.

Fetscher, I.: Rousseaus politische Philosophie. Neuwied 1960.

- : Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 - 482 der Enzyklopädie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

- : Herrschaft und Emanzipation. München 1976.

Fink, E.: Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles. Frankfurt/M. 1970.

Fleischmann, E.: Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik. In: Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Hrsg. I. Fetscher. Darmstadt 1973, S. 129 - 160. Zuerst in: Hegel-Studien 3, 1965 (S. 181 - 207).

Fränkel, H.: Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München 1955.

von Fritz, K.: Die ἐπαγωγή bei Aristoteles. In: Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heft 3. München 1964.

- : Schriften zur griechischen Logik. Bd. 1 und 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

Fulda, H.F.: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt/M. 1965.

Fulda, H.F., Henrich, D. (Hrsg.): Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes". Frankfurt/M. 1973.

Furck, K.-L.: Der Bildungsbegriff des jungen Hegel. Weinheim 1953.

Gadamer, H.G.: Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief. In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1966.

- : Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tübingen 1971.

- : Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 3. Aufl., Tübingen 1972.

Gauss, H.: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons. Bern 1952 - 1967.

Giese, G.: Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Halle 1926.

Gigon, O.: Gorgias über das Nichtsein. Herm. 71, 1936. S. 186 ff.

- : Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel, Stuttgart 1968.

Girndt, H.-G.: Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift". Bonn 1965.

Glockner, H.: Hegel. 2 Bde. (Bd. 21 und 22 der Jubiläumsausgabe). Stuttgart-Bad Cannstatt 1929/1940.

- : Platon in Hegels System der Philosophie. Hegel-Studien, Beiheft 2, 1965.

Görland, I.: Die Kantkritik des jungen Hegel. Frankfurt/M. 1966.

Grab, W. (Hrsg.): Die Französische Revolution. Eine Dokumentation. München 1973.

Grayeff, F.: Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Hamburg 1951.

Gurwitsch, G.: Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten. In: Kant - Studien XXVII 1922. S. 138 - 164.

Guzzoni, U.: Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik". Freiburg, München 1963.

Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M. 1968.

- : Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes". In: Technik und Wissenschaft als "Ideologie". S. 48 - 103. Frankfurt/M. 1968.

- : Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: J. Habermas, N. Luhmann. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/M. 1971. S. 101 - 141.

- : Wahrheitstheorien. In: H. Fahrenbach (Hrsg.). Wirklichkeit und Reflexion (Festschrift für Walter Schulz). Pfullingen 1973. S. 211 - 265.

Haering, Th.: Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. 2 Bde. Leipzig, Berlin 1929/38.

Hartmann, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1960 (zuerst 1923/29).

Haym, R.: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. Berlin 1857 (Nachdruck: Hildesheim 1962).

Hegel, G.W.F.: Sämtliche Werke. Hrsg. G. Lasson. Leipzig 1907 ff. (= Phil. Bibliothek). Seit 1932 hrsg.v.J. Hoffmeister. (Noch nicht abgeschlossen).

Hegel, G.W.F.: Werke. Bd. 1 - 20. Hrsg. E.Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M. 1969/70.

Studienausgabe. Hrsg. K. Löwith. Frankfurt/M. 1968. Bd. 1 - 3.

Hegel-Jahrbuch. Hrsg. W. R. Beyer. München, später Meisenheim 1961 ff.

Hegel-Studien. Hrsg. F. Nicolin und O. Pöggeler, Bonn 1962 ff.

Hegel und die Folgen. Hrsg. G. K. Kaltenbrunner. Freiburg 1970.

Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels. Hrsg. R. Heede und J. Ritter. Frankfurt/M. 1973.

Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Hrsg. I. Fetscher. Darmstadt 1973.

Heimsoeth, H.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Köln 1956.

- : Transzendentale Dialektik. Bd. 1-3. Berlin 1966 - 1969.

Heintel, E.: Der Begriff des Menschen und der "spekulative Satz". In: Hegel-Studien 1, 1961, S. 201 - 227.

Heiss, R.: Wesen und Formen der Dialektik. Köln, Berlin 1959.

Henrich, D.: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. 2. Aufl., Tübingen 1967.

- : Hegel im Kontext. Frankfurt/M. 1971.

- : Hegels Theorie über den Zufall. In: Hegel in der Sicht der neueren For-

schung. Hrsg. I. Fetscher. Darmstadt 1973. S. 161 - 187 (zuerst in: Kant-Studien 50, 1958/59. S. 131 - 148).

Henrich, D.: Formen der Negation in Hegels Logik. In: Hegel-Jahrbuch. Köln 1974. S. 245 - 256.

Hobbes, Th.: Leviathan. Hrsg. I. Fetscher. Neuwied 1966.

Ilting, K.-H.: Die "Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

- : (Hrsg.) Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831. Edition und Kommentar in 6 Bänden. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

- : Geltung als Konsens. In: Neue Hefte für Philosophie, Heft 10. Hrsg.R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl. Göttingen 1976. S. 21 - 50.

Jäger W.: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.Berlin 1923.

- : Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 3. Aufl., Berlin 1954/55.

Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg.R. Schmidt . Hamburg 1952.

- : Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. K. Vorländer. Hamburg 1952.

Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Hrsg. G. Prauss.

Koch, T.: Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G.W.F. Hegels nach seiner "Wissenschaft der Logik". Gütersloh 1967.

Koch, H.-A.: Homo Mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias. Tübingen 1970.

Krohn, W.: Die formale Logik in Hegels "Wissenschaft der Logik". Untersuchungen zur Schlußlehre. München 1972.

Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Tübingen 1961.

Künne, W.: Dialektik und Ideenlehre in Platos "Parmenides". Untersuchungen zu Hegels Plato-Deutung. Heidelberg 1975.

Kuhn, H.: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. München 1959.

Lenk, H.: Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart. Berlin 1968.

Leschinsky, A., Roeder, P. M.: Schule im historischen Prozeß. Zum Wechselverhältnis von institutioneller Erziehung und gesellschaftlicher Entwicklung. Stuttgart 1976.

Litt, Th.: Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal. Leipzig 1925.

- : Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg 1952.

Locke, J.: Über die Regierung. Hamburg 1966.

Löwisch, D.-J.: Erziehung und kritische Theorie. München 1974.

Lorenzen, P.: Methodisches Denken. Frankfurt/M. 1968.

Lukâcz, G.: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin 1954.

Lübbe, H.: Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel. In: Heidelberger Hegel-Tage 1962. Hrsg. H. G. Gadamer. Bonn 1964. S. 247 - 261.

Mackenzie, M.: Hegel's Educational Theory and Practice. London 1909.

Macpherson,C.B.: The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke. Oxford 1962. Dt. - Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. Frankfurt/M. 1967.

Maluschke, G.: Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik. In: Hegel-Studien, Beiheft 13. Bonn 1974.

Marcuse, H.: Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt/M. 1932.

- : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. London, New York 1941. Dt.- Vernunft und Revolution. Neuwied, Berlin 1962.

Marquard, O.: Hegel und das Sollen. Philosophisches Jahrbuch 72, 1964. S. 103 - 119.

Marsch, W.-D.: Die Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik. München 1965.

Marx, W.: Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der "Wissenschaft der Logik". Stuttgart 1972.

Mollenhauer, K.: Theorien zum Erziehungsprozeß. Zur Einführung in erziehungswissenschaftliche Fragestellungen. München 1972.

Montessori, M.: Kinder sind anders. Stuttgart 1952.

Moog, W.: Der Bildungsbegriff Hegels. In: Verhandlungen des III. Hegelkongresses 1933 in Rom. Hrsg. B. Wigersma. Tübingen 1934. S. 168 - 186.

Natorp, P.: Platons Ideenlehre. Leipzig 1922.

Negt, O.: Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt/M. 1964.

Nicolin, F.: Hegels Bildungstheorie. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie. Bonn 1955.

Oehler, K.: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike. München 1962.

Paulsen, F.: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. 3. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1919/21.

Pfafferott, G.: Politik und Dialektik am Beispiel Platons. Saarbrücken 1976.

Piaget, J.: Psychologie der Intelligenz. Zürich 1947.

- : Einführung in die genetische Erkenntnistheorie. Frankfurt/M. 1973.

Platon: Der Sophist. Hrsg. R. Wiehl. Hamburg 1967.

- : Gesamtausgabe der Werke Platons. Eingel. v. G. Krüger u. O. Gigon, übers. v. R. Rufener. Zürich-Stuttgart 1948 ff.

Popper, K. R.: The Open Society and its Enemies. New York 1945. Dt. - Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 2. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen. Bern 1958.

- : Was ist Dialektik? In: Logik der Sozialwissenschaften. Hrsg. E. Topitsch. Köln, Berlin 1965. S. 262 - 290.

Prauss, G.: Platon und der logische Eleatismus. Berlin 1966.

Purpus, W.: Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel. Dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Nürnberg 1905.

Rang, M.: Rousseaus Lehre vom Menschen. Göttingen 1959.

Redlich, A.: Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit. Bremen 1964.

Reich, K. Rousseau und Kant. Tübingen 1936.

Reinhardt, K.: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 2. Aufl., Frankfurt/M. 1959.

Riedel, M.: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Stuttgart 1965.

- : Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt/M. 1969.

- : Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Neuwied, Berlin 1970.

Ritzel, W.: J. J. Rousseau. Stuttgart 1959.

Roeder, P. M.: Erziehung und Gesellschaft. Ein Beitrag zur Problemgeschichte unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Lorenz von Stein. Weinheim 1968.

- : Alternativen für die Hauptschule? In: Kooperative Schule. Hrsg. F. Bohnsack, Weinheim, Basel 1978.

Roeder, P. M. u. Schümer, G.: Unterricht als Sprachlernsituation. Düsseldorf 1976.

Roeder, P. M.u.a.: Überlegungen zur Schulforschung. Stuttgart 1977.

Röhrich, W.: Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation. Von Hobbes bis Hegel. Darmstadt 1972.

Röhrs, H.: J. J. Rousseau. Vision und Wirklichkeit. Heidelberg 1957.

Rosenkranz, K.: G.W.F. Hegels Leben. Berlin 1844.

Rosenzweig, F.: Hegel und der Staat. 2 Bde. München, Berlin 1920. - Neudruck in einem Bd., Aalen 1962.

Rothe,K.: Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Theorie der konkreten Freiheit. Bonn 1976.

Rousseau, J.-J.: Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755. Hrsg. K. Weigand. 3. Aufl., Hamburg 1978.

- : Schriften. Teils., hrsg. v. H. Ritter. 2 Bde., München, Wien 1978.

Schmidt, G.: Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik. Tübingen 1960.

- : Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit. Zu Hegels Wissenschaft der Logik. In: Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Hrsg. I. Fetscher. Darmstadt 1973. S. 188 - 206. Zuerst in: Zeitschrift für philosophische Forschung 17, 1963. S. 369 - 384.

Schmitz, H.: Hegel als Denker der Individualität. Meisenheim 1957.

Schulz, W.: Das Problem der absoluten Reflexion. Frankfurt/M. 1963.

Schulz, W.: Wittgenstein. Die Negation der Philosophie. Pfullingen 1967.

Schwemmer, O.: Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt/M. 1971.

Seeberger, W.: Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit. Stuttgart 1961.

Siep, L.: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. Freiburg, München 1970.

- : Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. Hegel-Studien 9, 1974. S. 155 - 207.

- : Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel. Hegel-Jahrbuch 1974. Köln. S. 388 - 395.

Simmel, G.: Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. Leipzig 1904.

Singer, M.G.: Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens. Frankfurt/M. 1975.

Taylor, Ch.: Hegel. Cambridge 1975. Dt. - Frankfurt/M. 1978.

Theunissen, M.: Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel. Philosophische Rundschau, Beiheft 6, 1970.

- : Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs. Hegel-Jahrbuch 1974. Köln. S. 318 - 329.

- : Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs. In: Seminar: Dialektik in der

Philosophie Hegels. Hrsg. R.-P. Horstmann. Frankfurt/M. 1978. S. 324 - 356. Zuerst in: Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel). Darmstadt 1975. S. 164 - 195.

Theunissen, M.: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt/M. 1978.

Vollrath, E.: Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles. Düsseldorf 1969.

Wagner, A.C.u.a.: Schülerzentrierter Unterricht. München, Berlin, Wien 1976.

Weischedel, W.: Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. 2. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

Wetzel, M.: Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik. Hamburg 1971.

Wiehl, R.: Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins. Hegel-Studien III, 1965.

- : Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels "Phänomenologie des Geistes". Hegel-Studien, Beiheft 3, 1966. S. 103 - 134.

- : Dialog und philosophische Reflexion. Neue Hefte für Philosophie. 2/3, 1972. S. 41 - 94.

Willms, B.: Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tschi Minh. 2. Aufl., Stuttgart 1972.

- : Institutionen und Interesse. Elemente einer reinen Theorie der Politik. In: Zur Theorie der Institution. Hrsg. H. Schelsky. 2. Aufl., Düsseldorf 1973. S. 43 - 57.

- : Kritik und Politik. Jürgen Habermas oder das politische Defizit der "Kritischen Theorie". Frankfurt/M. 1973.

Wittgenstein,L.: Tractatus logico - philosophicus.6.Aufl., Frankfurt/M.1969 (zuerst 1921).

Max-Planck-Institut für Bildungsforschung
Veröffentlichungen (Stand Oktober 1982)
Reihe: Materialien aus der Bildungsforschung

---

1 Christof Conrad
Schulsysteme im quantitativen Vergleich – Hamburg und Westberlin.
Statistische Indikatoren für Demokratisierung und Modernisierung im Schulwesen.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1972. DM 10,–

2 Christiane Bierbaum
Die schwedische Schuldemokratie.
Ein Modell für die Schulreform in der Bundesrepublik? Ein Bericht über Hintergründe, Verlauf und Ergebnisse der Demokratisierung der Schule in Schweden.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung
1975. DM 10,–

3 Frank Braun, Detlef Glowka, Klaus-Dieter Mende, Peter Müller, Helga Thomas, Jürgen Zimmer
Schulreform und Gesellschaft.
Vergleichende Studie über die gesellschaftlichen Bedingungen von Schulreformen in sieben europäischen Ländern. Teil I und Teil II.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1975.
(Dieser Band ist über den Klett-Verlag, Stuttgart, zu beziehen.)

4 Heinrich Meulemann
Wortbedeutungsverständnis und Wortbedeutungsexplikation.
Eine empirische Analyse zweier Aspekte des Sprachverhaltens und ihrer sozialen Determinanten im Rahmen der Theorie der linguistischen Codes. Teil I und Teil II.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1976. DM 33,–

5 Helga Gripp
Zur Struktur ehelicher Interaktion.
Determinanten der Genese pathologischer Kommunikationsformen in der Ehe und ihre Behandlung in der Therapie. Eine Fallanalyse.
Zweite Auflage.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1978. DM 22,–

6 Helmut Köhler
Daten zur Situation der Hauptschule in Berlin (West).
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1976. DM 6,–

7 Yvonne Schütze
Innerfamiliale Kommunikation und kindliche Psyche.
Eine exemplarische Analyse der Kommunikations- und Rollenstruktur zweier Familien.
Zweite, korrigierte Auflage.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1978. DM 27,–

8 Helmut Köhler
Quellen der Bildungsstatistik.
Eine kommentierte Zusammenstellung statistischer Veröffentlichungen.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1977. DM 8,–

9 Ulrich W. Bamberg
Leistungsbezogene Persönlichkeitsmerkmale gelernter Maschinenschlosser.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1977. DM 10,–

10 Peter Siewert und Helmut Köhler
Grundschulfinanzierung und Grundschulpolitik.
Aufgaben und Lastenverteilung im Primarbereich.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1977. DM 8,–

11 Barbara Hegelheimer
Berufsqualifikation und Berufschancen von Frauen in der Bundesrepublik Deutschland.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1977. DM 14,–

12 Wolfgang Lempert
Untersuchungen zum Sozialisationspotential gesellschaftlicher Arbeit.
Ein Bericht.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1977. DM 11,–

13 Helmut Köhler
Der relative Schul- und Hochschulbesuch in der Bundesrepublik Deutschland 1952 bis 1975.
Ein Indikator für die Entwicklung des Bildungswesens.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1978. DM 10,–

14 Wolfgang Lempert, Ernst Hoff, Lothar Lappe
Konzeptionen zur Analyse der Sozialisation durch Arbeit.
Theoretische Vorstudien für eine empirische Untersuchung.
Zweite Auflage.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1980. DM 29,–

15 Marianne Müller-Brettel
Die Diskussion der Arbeitslehre 1964–1979.
Eine annotierte Bibliographie.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1979. DM 8,–

16 Klaus Stanjek
Die Entwicklung des menschlichen Besitzverhaltens.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1980. DM 13,–

17 Claudia von Grote
Die Bedeutung der soziolinguistischen Kodes für die kommunikativen Fähigkeiten eines Sprechers.
Eine empirische Analyse der objektiven Kommunikationseffizienz schichtenspezifischer Sprechweisen in variierenden situativen Kontexten.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1980. DM 28,–

18 Ulf Homann
Die Diskussion der Schulpflichtzeitverlängerung in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis 1979.
Eine annotierte Bibliographie.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1981. DM 10,–

19 Helmut Köhler, Luitgard Trommer
Quellen der Bildungsstatistik auf Länder- und Gemeindeebene.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1981. DM 12,–

20 Wilke Thomssen
Verarbeitung von beruflichen und betrieblichen Erfahrungen.
Gruppendiskussionen mit Befragten der Maschinenschlosserstudie über ausgewählte Ergebnisse dieser Studie.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1981. DM 20,–

21 Karl Anders
Von Worten zur Syntax:
Spracherwerb im Dialog.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1982. DM 19,–

22 Siegfried Reuss
Die Verwirklichung der Vernunft.
Hegels emanzipatorisch-affirmative Bildungstheorie.
Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung 1982. DM 52,–